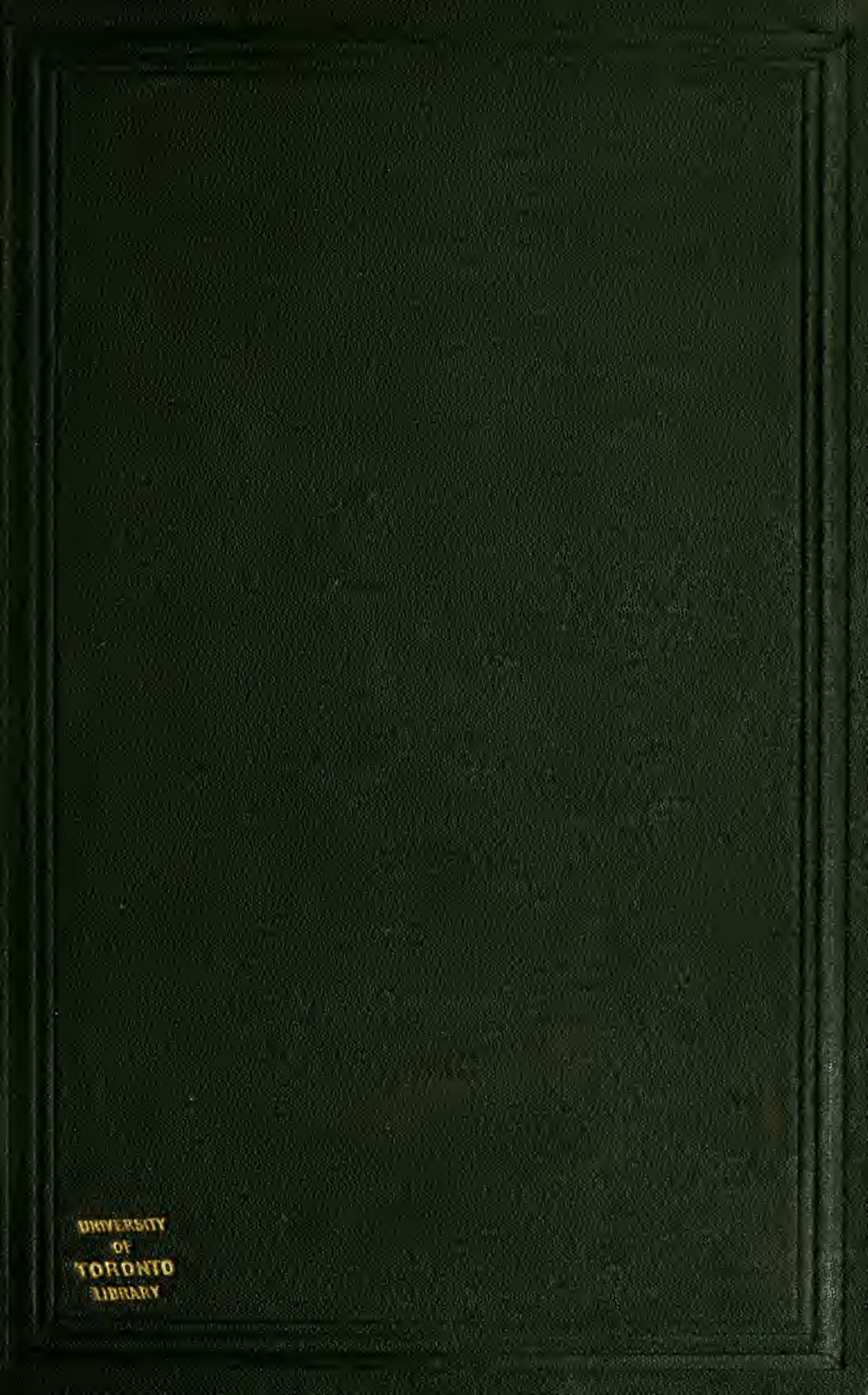

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY



SITZUNGSBERICHTE

DER

KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE CLASSE.

BAND CXX.

III.

STUDIEN

ZUR

VERGLEICHENDEN CULTURGESCHICHTE,

VORZÜGLICH NACH ARABISCHEN QUELLEN

VON

ALFRED FREIHERRN VON KREMER,

WIRKL. MITGLIEDE DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

I. UND II.

WIEN, 1889.

IN COMMISSION BEI F. TEMPSKY

BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Druck von Adolf Holzhausen in Wien,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker.

I.

Brot und Salz.

Wem wäre nicht die Volkssitte bekannt, Brotstückchen, welche auf der Strasse liegen, aufzuheben, sorgfältig bei Seite zu legen auf ein Mauergesimse, in eine Fensternische oder auf einen Stein, damit nicht ein Vorübergehender sie in den Staub träte.

Man kann diesen alten, ehrwürdigen Brauch überall in Oesterreich, besonders auf dem Lande und in den Gebirgsgegenden beobachten; aber auch in Wien selbst und in der Umgebung hat er sich erhalten und widerstand bis jetzt dem alte Sitten und volksthümliche Gewohnheiten so gründlich verwischenden Einflusse der neuen Zeit.

In alten, bürgerlichen Häusern ist es noch immer strenge Regel, dass die Brotkrumen, welche während des Mahles liegen blieben oder unter den Tisch fielen, nicht weggeworfen, sondern verbrannt werden. Dieselbe Gewohnheit herrscht in Böhmen: auch da dürfen die Brotreste nicht zugleich mit dem Kehricht entfernt werden, sondern sie gehören ins Feuer. sie sollen verbrannt werden. Auch ist es strenge untersagt auf Brosamen zu treten.[1]

[1] Grohmann: Aberglauben aus Böhmen. Prag 1864. S. 41, 103; Tylor: Die Anfänge der Cultur. Deutsche Ausgabe. Leipzig 1873. II, 286.

Nun könnte man allerdings bei flüchtiger Beurtheilung meinen, diese Sitte trage offenbar christlichen Stempel und stehe in Zusammenhang mit dem ältesten, einfachsten und besten christlichen Gebete: dem Vaterunser, sowie mit der darin enthaltenen Bitte um das tägliche Brot. Hiedurch sei, so könnte man vermuthen, das Brot als kostbare Gottesgabe bezeichnet worden, welche man ehren müsse und nicht missachten dürfe. Es wegwerfen oder in den Staub treten sei deshalb ein arger Frevel. Hierin läge auch scheinbar die Erklärung für manche volksthümliche Redensart, wie z. B. ‚unser liebes Brot; man soll kein Krümchen Brot umkommen lassen; man soll das Brot nicht verkehrt auflegen‘ u. s. w.[1]

Allein hiemit lässt sich kaum die Thatsache in Einklang bringen, dass das Brot im deutschen Volksbrauche offenbar auch zu gewissen, zweifellos aus heidnischer Zeit stammenden Opfern gebraucht wird. In Franken pflegte das Volk bei dem Betreten eines Waldes Spenden an Früchten und Brot auf einen Stein niederzulegen, um die Angriffe des Waldgeistes, des ‚Heidelbeermannes‘ abzuwenden; die Bäcker pflegten Weissbrod ins Feuer zu werfen und dabei zu sagen: ‚hier Teufel, das sind deine.‘[2]

In der Gegend von Haida in Deutschböhmen glaubt man, dass ein Mädchen, welches am Fieber erkrankt ist, um zu genesen, dreimal um einen Teich herumzulaufen habe; dabei solle sie zum ersten Mal ein Stück Brot, dann eine Spindel und zum Schlusse ein Stückchen Flachs ins Wasser werfen. Da bleibe nun das Fieber im Teiche.[3]

Wenn schon diese Thatsachen gegen den christlichen Ursprung der Verehrung des Brotes sprechen, so stellen sich noch weit schwerere Bedenken entgegen, sobald man einen Schritt weiter thut und die vergleichende culturgeschichtliche Methode zur Anwendung bringt.

Es zeigt sich hiebei sofort, dass die Verehrung des Brotes nicht blos bei den christlichen Völkern sich findet, sondern auch bei ganz verschiedenen, der christlichen Welt fern stehenden Rassen.

[1] Grimm: Deutsches Wörterbuch.

[2] Wuttke: Deutscher Volksaberglauben der Gegenwart. Hamburg, 1860. S. 86; Tylor a. a. O. II, 409.

[3] Grohmann: Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen. Prag 1864. S. 163.

Ich greife zuerst auf eine Saho-Sage, die uns durch Professor Leo Reinisch erhalten worden ist:[1] ‚Die Leute der Urzeit waren Heilige und als solche that ihnen der Schöpfer, wie sie nur wünschten. Verlangten sie eine Regierung, so bekamen sie eine solche; wünschten sie sich Reichthum, so erhielten sie solchen; Sand ward ihnen zu Korn; Stein zu Brot und Wasser zu Butter; das Meer zu Milch; Baumblätter wurden zu Kleidern und das Wild ward ihr Hausvieh. Hierauf beleidigte ein Weib den Schöpfer und darnach wurde ihnen das Brot zu Steinen, die Butter zu Wasser, die Milch zu Seewasser, die Kleider wurden zu Baumblättern und die Hausthiere wurden Wildthiere.‘

Es kommt nun auch die Erklärung wie und womit das Weib den Schöpfer beleidigte: es hatte mit Brot den Körper ihres Söhnleins von Beschmutzung gereinigt. Das war eine Entweihung der Gottesgabe, welcher die Strafe auf dem Fusse folgte.

Man könnte nun das Zeugniss der Saho-Legende aus dem Grunde für unzureichend erklären, weil das Saho-Volk in nahen Beziehungen zum christlichen Abessynien steht und also vielleicht von dort die Geschichte vom Sündenfall und dem goldenen Zeitalter entlehnt haben könnte. Aber solche Zweifel sind trotzdem nicht berechtigt.

Der Gedanke, dass die Gottesgaben nicht missbraucht werden dürfen, ist uralt und findet sich bei den verschiedensten Völkern.

So erzählt Pausanias, dass sich auf dem Vorgebirge Tainaron in Lakonien (Cap Matapan) eine Quelle befände, die in alter Zeit die Eigenschaft besessen habe, dem Hineinblickenden das Meer, die beiden Schiffshafen und die Schiffe zu zeigen. Aber die Quelle habe diese Eigenschaft verloren durch den Frevel eines Weibes, das schmutzige Wäsche in dem reinen, göttlichen Wasser wusch und hiedurch es entweihte.[2]

Ganz demselben Gedankengange entspricht es, wenn von dem arabischen Propheten berichtet wird, er habe verboten

---

[1] Die Saho-Sprache von L. Reinisch, I. Bd., S. 1. Wien 1889. Die Bedeutung der Arbeiten dieses Gelehrten über die von ihm, sozusagen, entdeckten Sprachen der Völker Nordost-Afrikas, ist nicht blos linguistisch, sondern auch culturgeschichtlich gleich gross.

[2] Pausan., Beschreibung von Griechenland III, 25, 4, 8. Vgl. ibidem VII, 21, 13 das über die Quelle Cyaneae in Lycien Gesagte.

mit einem Dattelkern eine Laus zu zerquetschen. Die arabischen Commentatoren geben hiezu die folgende Erklärung: Der Dattelkern dient in Zeiten der Noth zur Nahrung. (Er durfte also nicht beschmutzt werden.) Desshalb heisst es in einer anderen Tradition vom Propheten, dass er gesagt habe: ‚Ehret die Palme, denn sie ist eure Muhme.‘[1]

Auch folgender mohammedanischen Legende liegt derselbe Gedanke zu Grunde: Als Gott Adam auf die Erde versetzte (aus dem Paradies), brachte der Erzengel Michael etwas Weizenkörner und sprach zu ihm: ‚Das ist deine Kost und die deiner Nachkommen; auf denn! pflüge den Boden und säe den Samen!‘ Diese Weizenkörner aber hatten die Grösse eines Straussenеies durch die ganze Zeit bis auf (den Propheten) Idrys (Henoch). Nun wurden die Menschen gottlos und da ward der Samen immer kleiner, zuerst wie ein Hühnerei, dann wie ein Taubenei, endlich wie eine Haselnuss und in der Zeit Josefs hatte er nur mehr die Grösse einer Kichererbse.[2]

Immer sind es also die Sünden der Menschen, welche die Strafe Gottes nach sich ziehen und vor Allem ist es ein an der Gottesgabe begangener Frevel, der sofort geahndet wird. Diese Vorstellung ist so festgewurzelt in dem Geiste des Volkes, dass sie sogar noch in der Gegenwart im Gewande von Sagen und Volksmythen fortlebt. So lautet eine in der Sinaigegend bei den dortigen Beduinenstämmen verbreitete Sage, dass der Panther ursprünglich Mensch gewesen und nur wegen eines begangenen Frevels seiner Menschengestalt verlustig geworden sei. Ein Mann habe nämlich einst in frechem Uebermuthe mit Milch sich gewaschen und hiedurch diese Gottesgabe entweiht, worauf er zur Strafe in einen Panther verwandelt ward.[3]

Aus denselben Ideen entwickelte sich die Verehrung des Brotes bei ganz verschiedenen Völkern und zwar in ganz gleicher Weise. Einer der neuesten Erforscher von Südarabien, R. Manzoni, berichtet wie folgt:[4] Der Kabili (der Ackerbauer)

---

[1] Damyry: Ḥajât alḥaiwân, voce: ḳaml.

[2] Damyry voce: na'âm.

[3] Robertson Smith, Kinship and Marriage in early Arabia, S. 204 (nach Palmer's Aufzeichnungen).

[4] R. Manzoni: El-Yemen. Tre anni nell' Arabia felice. Roma 1884, S. 82.

hat eine grosse Verehrung für das Brot (chobz): es hängt in seiner Idee so innig mit dem Dasein des Menschen zusammen, dass er es sogar 'aish d. i. Leben nennt. Er hütet sich, dass auch nicht das kleinste Stückchen davon verloren geht, und wenn er je durch Zufall ein solches auf der Strasse findet, so hebt er es sorgfältig auf, küsst es dreimal, preist Gott und legt es bei Seite, dass niemand darauf trete, sondern es verzehrt werden kann, und wäre es auch nur von einem Hunde.

Bei einem arabischen im Gebiete von Damascus geborenen Schriftsteller, der um 1220 Ch. schrieb,[1] finde ich zwei Stellen, wo vom Brote die Rede ist und beidemal die Bemerkung beigefügt wird: ‚Wahrlich dem Brote gebührt Ehrerbietung — 'inna-lchobza laho ḥormah.'[2] Ja bei einem viel älteren Autor[3] wird folgende merkwürdige Geschichte erzählt: ‚Der Grosswezyr Ibn alforât war auf einen Beamten sehr erzürnt und versuchte mehrmals ihn in seine Gewalt zu bekommen und sein Vermögen mit Beschlag zu belegen. Aber all' seine Bemühungen blieben vergeblich. Das machte einen solchen Eindruck auf das Gemüth des Grosswezyrs, dass er sogar davon träumte und da schien es ihm, als ob der Mann gegen alle Angriffe mit einem Brot als Schild sich vertheidigte, an dem alle Pfeile abprallten. Er liess ihn nun kommen und frug ihn selbst aus. Da erzählte jener, seine Mutter, die eine sehr fromme Frau gewesen sei, habe die Gewohnheit gehabt, von seiner Geburt an ihm, wenn er zu Bette ging, ein Brot unter das Kopfkissen zu legen und am nächsten Morgen es an die Armen zu vertheilen. Diesem Brauche sei auch er nach ihrem Tode treu geblieben.'

Es wird also hier dem Brote, oder doch der Verehrung desselben eine besondere, heilbringende Wirkung zugeschrieben.

Nun ist ein ganz ähnlicher abergläubischer Brauch bis zur Stunde in Mekka allgemein üblich: ist ein Kind unwohl, so pflegt die Mutter sieben Brote ihm unter das Kopfkissen zu legen und am nächsten Morgen den Hunden als Futter vorzuwerfen.[4] Hievon erwartet sie die Genesung ihres Kindes.

---

[1] Gaubary, Kaśf olasrâr.

[2] MS. der Hofbibliothek fol. 60[a] und 87[a].

[3] Hilâl alṣâby: Kitâb ol'a'jân walamâtil fol. 46[b], MS. der herzoglichen Bibliothek in Gotha.

[4] Snouck Hurgronje: Mekka II, S. 121.

Wie man sieht, ist diese Sitte nicht blos noch jetzt in Kraft, sondern hat auch eine grosse Verbreitung, denn der Schauplatz der oben erzählten Geschichte ist Bagdad und sie fällt ins X. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Die Verehrung des Brotes, der Glauben an deren Wirksamkeit, sind also für Mekka, ebenso wie für Bagdad und Syrien nachgewiesen.

Ein neuarabisches Sprichwort lautet: ‚Ohne Brot würde man Gott keine Verehrung zollen' (laulâ-lchobzo lamâ 'obidallâh).[1]

Derselbe Gedanke der Verehrung des Brotes als einer der kostbarsten Gottesgaben, zeigt sich also bei ganz verschiedenen, in gar keinem Zusammenhange oder Gedankenaustausch stehenden Völkern. Und so eigenthümlich und überraschend ist diese Thatsache, dass wir am besten thun die Geschichte des Brotes zu verfolgen, um auf diesem Wege die sichere Lösung des Räthsels zu finden.

Das älteste Culturvolk, die Aegypter, zeigen sich von ihrem ersten Erscheinen in der Geschichte als emsige Ackerbauer. Der heilige Nil überflutet alljährlich das Ackerland und befruchtet es mit seinem Schlamme, so dass der Boden stets in ungeschwächter Kraft und nur mit geringer Nachhilfe durch eine reiche Fülle von Erntesegen die Arbeit und den Schweiss des Landmannes belohnt. Hier finden wir auch schon im fernsten Alterthum das Brot als allgemeines und wichtigstes Nahrungsmittel. In den ältesten Gräbern schon nimmt es bei der Aufzählung der dargebrachten Opfer und Todtenspenden die erste Stelle ein. Auf den Opfertischen der Götter darf es nie fehlen. Schon damals kannte man das Weizenbrot als Nahrung der Reichen, während die Armen solches aus Durra (sorghum) hatten.[2]

Bei den alten Semiten ist es zweifelhaft, ob sie einen gemeinsamen Namen dafür hatten, denn das hebräische und aramäische ‚lehem' bedeutet eigentlich allgemein: Speise, Kost, Weizenkorn, und erhielt wohl erst später die ausschliessliche Bedeutung: Brot. Aber Hebräer, Phönicier und Babylonier kannten gewiss schon im frühen Alterthum die Brotbäckerei

[1] Proverb. Arab. Maidâny ed. Freytag III, S. 127.

[2] Wilkinson: The ancient Egyptians.

so gut wie die Aegypter. Im heiligen Gemache der Stiftshütte mussten auf einem Opfertische stets zwölf ungesäuerte Brote liegen, als Symbol der vom Volke der Gottheit geweihten täglichen Speise und diese Schaubrote mussten an jedem Sabbath erneuert werden.

Bei den Griechen ist Demeter die Spenderin der ‚göttlichen Körner' wie Hesiod das Getreide nennt; sie ist die Göttin des Ackerbaues, welche die Getreidefrucht dem Menschen verliehen und ihn deren Cultur gelehrt hat; sie nimmt desshalb auch gern Theil an den ländlichen Arbeiten und Festen; desshalb brachte man ihr die Erstlinge von frischgebackenem Brote dar; nicht minder spendete man an gewissen Festen (den Thargelien) dem Apollo und der Artemis theils Erstlinge der Feldfrüchte, theils frische Brote.[1]

Die griechische Sage erzählt, dass nächst den Sikelioten die Athener die ersten waren, welche von Demeter die Frucht des Weizens erhielten. Von diesen gelangte sie zu vielen anderen und hiemit verbreitete sich auch die Cultur und Gesittung.[2] Desshalb gab man der Göttin Demeter auch den ehrenden Beinamen: Thesmophoros (Gesetzesträgerin).[3] Und die Phrygier ehrten in ihrer Art den Ackerbau, indem sie den Pflugstier hoch hielten und den, welcher ihn tödtete, mit dem Leben es büssen liessen.[4]

Auch die alten Perser kannten gewiss in sehr früher Zeit das Brot. Bei den grossen, religiösen Festen der Parsis dürfen die geweihten Brote (dârûn, drôn) nicht fehlen. Es sind kleine flache, runde Kuchen von ungesäuertem Teig; ungefähr so gross wie die innere Handfläche. Sie werden je zu vier auf den Opfertisch gelegt in bestimmter genau vorgeschriebener Anordnung, darüber ein Granatzweig, dann ein Ei zwischen die Brote; dazu auch ein Bündel heiliger Zweige (barsôm). Dann werden die drôn vom Priester geweiht, welcher Stücke davon abbricht und den Anwesenden zu essen gibt, wodurch sie gewissermassen geheiligt werden.[5]

---

[1] Preller: Griechische Mythologie. Berlin, I, 474, 477; Schoemann: Griechische Alterthümer, Berlin II, 201.

[2] Diodor, Sic. V, 4; Pausan. I, 38, 6.

[3] Diod. V, 68, 69. [4] Aelian, Hist. anim. XII, 34.

[5] Haug: The book of Arda-Viraf. London 1872. S. 147, 153.

Auch die Meder kannten das Brot, denn Strabo erzählt, dass sie Brot aus gerösteten Mandeln backen; wohl nur eine Leckerei statt des gewöhnlichen Brotes.[1]

Bei den Macedoniern war es eine alte Sitte, bei Abschluss eines Ehebundes ein Brot mit dem Schwerte zu theilen und es von den Brautleuten verzehren zu lassen. Es galt dies als das heiligste Pfand der ehelichen Vereinigung und Alexander der Grosse schloss auf diese Art den Ehebund mit der schönen Roxane: ... jussit afferri patrio more panem. Hoc erat apud Macedones sanctissimum coëuntium pignus.[2]

In der griechischen Literatur wird das Brot (ἄρτος) zuerst genannt in der Odyssee, dann in der Batrachomyomachie, aber auffallender Weise nicht in der Ilias.

Den Römern ward es erst ziemlich spät bekannt: ‚pulte autem, non pane, vixisse longo tempore Romanos manifestum' sagt Plinius.[3] Also man ass in alter Zeit nur Mehlbrei, Polenta oder Klösse und der alte Dichter Ennius, indem er die Schrecken der Hungersnoth in der belagerten Stadt schildert, sagt: die Väter hätten die Mehlklösse den Händen der weinenden Kinder entrissen, um sich selbst zu sättigen: ‚et Ennius, antiquissimus vates obsidionis famem exprimens, offam eripuisse plorantibus liberis patres commemorat.'[4]

Doch auch in der alten, brotlosen Zeit fehlen die Spenden von Feldfrüchten und Mehl nicht auf den Altären der Götter. Man pflegte auch noch später das Fleisch der Opferthiere mit Mehl zu bestreuen,[5] und zwar mit Gerstenmehl, das weit früher bekannt war als Weizenmehl. Auch bei der Mahlzeit ward das Fleisch mit Mehl bestreut:

> . . . . Frauen bestreuten
> Mit weissschimmerndem Mehle das Fleisch, um die Schnitter zu laben.[6]

[1] Strabo XI, 13, 11 (526); Spiegel, Eranische Alterthumskunde III, 674. Die Mossynoeken in Kleinasien backen gewöhnliches Brot und auch solches aus Kastanienmehl. Xenophon, Anab. V, 4, 27. Die Kastanien waren damals den Griechen nicht bekannt und Xenophon gebraucht an dieser Stelle den Ausdruck: Nüsse ohne Spalt.

[2] Curtius Rufus VIII, 16. [3] Hist. Nat. XVIII, 83.

[4] Plin. l. l. 84. [5] Odyssee XIV, 429.

[6] Ilias XVIII, 560; vgl. Odyss. XIV, 77.

Das älteste Gebäck war ein hartes, geschmackloses Gerstenbrot, das man in späterer Zeit kaum zum Thierfutter gut genug fand: ‚panem ex hordeo antiquis usitatum vita damnavit, quadripedumque fere cibus est.‘[1] Gerstenbrot war die erste Nahrung wie die Legende berichtet, welche die Menschen von den Göttern erhielten.[2] Lange dauerte es gewiss bis man die Brotbäckerei verfeinerte und Athenaeus ist der Erste, der von den φουρνάκιος ἄρτος spricht.[3]

Später, im Christenthume, erlangte das Brechen, die Vertheilung und der gemeinsame Genuss des Brotes eine sehr hohe Bedeutung, indem hieraus das christliche Abendmahl hervorging, das Zeichen der christlichen Gemeinsamkeit und des neuen Bundes. Und diese religiöse Handlung, die eine auffallende Aehnlichkeit mit der Drôn-Ceremonie der Perser zeigt, nahm allmählig so sehr an Wichtigkeit zu, dass im Mittelalter ein mystischer Cultus des geweihten Brotes, der Hostie, daraus hervorging.

So sehen wir denn, wie der Ackerbau und die hiedurch bedingte sesshafte Lebensweise einen Dienst der den Landbau und die Saaten schützenden Gottheiten ins Leben rufen; zuerst werden Feldfrüchte und Mehl, dann später Brote als Opfer dargebracht und allmählig führte bei ganz verschiedenen Völkern dieselbe Ideenverkettung zu einer Verehrung des Brotes, als einer kostbaren Gabe höherer Mächte an das arme, hilfsbedürftige Geschlecht der Sterblichen.

Wenden wir uns nun den Arabern zu, diesen Stiefkindern der alten, orientalischen Welt. Ich nenne sie so, weil sie theils durch die geographische Lage, theils durch ihre nomadische Lebensweise, ihren wilden Charakter und regen Unabhängigkeitssinn geschützt, von den grossen Culturströmungen des alten Orients verhältnissmässig wenig berührt wurden. Sie lebten Jahrtausende lang in ihrem von Wüsten umgebenen und durchfurchten Lande in dem primitiven Zustande der ältesten Menschheit. Allerdings hatte sich in Südarabien, sowie in einigen Küstenstrichen und in den Grenzbezirken des Nordens eine gewisse Gesittung verbreitet, die deutlich griechische

[1] Plin. Hist. Nat. XVIII, 74.

[2] Artemidoros, Oneirocritica I, 69: πρώτην γὰρ ἀνθρώποις τὴν τροφὴν ταύτην παρὰ θεῶν λόγος ἔχει δοθῆναι.

[3] Athen. Deipnos. III, 113.

Einflüsse erkennen lässt. Die Trümmer von Tempeln und Grabmälern in den von Nabatäern bewohnten Gebieten im Norden Arabiens zeigen zweifellose Spuren griechischer Baukunst, wenn auch mit barbarischem Zusatze. Im Süden aber, im sogenannten ‚glücklichen Arabien', dem Sitze einer sehr alten und hochentwickelten Cultur, zeigt sich in den Bauwerken wie in den Münzen die Einwirkung des lebhaften Handelsverkehres mit Phöniciern, Griechen und wohl auch anderen seefahrenden und Handel treibenden Völkern des klassischen Alterthums.

Jedoch der eigentliche Kern Arabiens, das ganze centrale Binnenland mit seiner nomadischen Bevölkerung blieb von all' dem nahezu ganz unberührt und unbeeinflusst und lebte in alter Sitte fort, unverändert wie in der jenseits aller geschichtlichen Erinnerung liegenden Urzeit.

Ganz zutreffend sagt Diodor von Arabien: ‚Das Land hat einen solchen Reichthum an allerlei Heerdenvieh, dass viele Stämme, die ein Hirtenleben führen, von den Erzeugnissen ihrer Heerden sich reichlich ernähren können, ohne des Getreides zu bedürfen.'[1]

Den Ackerbau kannte man gar nicht, ebenso wenig wie die wichtigsten Körnerfrüchte.

Dies zeigt sich sofort, sobald wir die Namen derselben prüfen. Ich beginne mit dem Weizen. Die Bezeichnung desselben ist den semitischen Sprachen gemeinsam und bei oberflächlicher Betrachtung müsste man versucht sein zu glauben, das Wort gehöre der semitischen Ursprache an, und die Semiten hätten also den Weizen schon vor ihrer Zersplitterung in einzelne Völkerstämme gekannt. Aber das ist nicht der Fall. Das arabische Wort für Weizen lautet: ḥinṭah und in den anderen Dialecten, hebräisch und aramäisch: ḥiṭṭah (letztere Form ist die jüngere, zusammengezogene).

Aber das Wort ist gar nicht semitischen Ursprungs, sondern es ist ägyptisch; denn schon auf ägyptischen Denkmälern, die zwei Jahrtausende vor unsere Zeitrechnung zurückreichen, finden wir das Wort ḥnṭ für Weizen gebraucht.[2]

[1] Diod. Sic. II, 50.

[2] Hieroglyphisch nach einer freundlichen Mittheilung von Professor Leo Reinisch.

Da nun kein Zweifel darüber aufkommen kann, dass der Ackerbau weit früher in Aegypten betrieben ward als in Arabien, so geht daraus hervor, dass die Semiten vom Nilthale her das Wort und die Sache selbst mitsammen entlehnten. Eine andere arabische Bezeichnung des Weizens ist: borr, das dem hebräischen bār entspricht; auch das Wort ḳamḥ wird mit Weizen erklärt und später wirklich gleichbedeutend mit ḥinṭah gebraucht. Aber es ist wahrscheinlich, dass diese Benennungen ursprünglich nicht ausschliesslich Weizen, sondern eine oder mehrere Arten von wildwachsenden Körnerfrüchten bezeichneten. Und solche finden sich in Arabien.

Um ein Beispiel zu geben, nenne ich das bisher leider noch nicht wissenschaftlich bestimmte samḥ. Diese Pflanze trägt im Juli einen Samen, der röthliche Körner hat, und Alt wie Jung zieht um diese Zeit in die Wüste hinaus, um sie einzusammeln. Zerrieben wird daraus eine Art Mehl bereitet, das, wenn auch nicht so gut wie Weizenmehl, doch das Gerstenmehl übertrifft. Diese Pflanze wächst wild in der Wüste und wurde besonders auf dem Wege von Maʿân nach Gauf im Wâdy Sirḥân beobachtet.[1]

Solcher wilder Getreidearten gab und gibt es vielleicht noch andere. Wenigstens finde ich in Nachtigal's Reise in der Sahara und im Sudan den Namen einer anderen Pflanze, akresh genannt, deren kleinkörniger Samen mühsam gesammelt und zwischen zwei Steinen zu Mehl zerrieben, dazu dient, den Mehlbrei, den die Beduinen der Sahara ʿaish nennen, zu bereiten, und der bei ihnen die Stelle des Brotes vertritt. Eine ähnliche wild wachsende Getreideart bezeichnet wohl auch das altarabische solt.

[1] Palgrave: Travels in Arabia I, 29, 30; Lady Anna Blunt: Voyage en Arabie. Paris 1882. S. 115 (Chap. V); Doughty: Travels in Arabia Deserta I, 312, 313, 553. Nach einer freundlichen Mittheilung von de Goeje ist das Samḥ eine und dieselbe Pflanze mit dem von den arabischen Lexikographen angeführten faṯṯ, und hiefür spricht auch eine Vergleichung der von de Goeje hervorgehobenen Stellen Moḳaddasy, S. 252, Z. 9; Jâḳut III, 474, Z. 1 ff., wo von der Pflanze faṯṯ die Rede ist, mit dem von Wallin, Palgrave, Lady Anna Blunt und Doughty über die Pflanze samḥ Gesagten. — Immerhin ist es aber auffallend, dass der alte Name ganz in Vergessenheit gerathen sein soll.

Solche Körnerfrucht tragende Pflanzen mögen in alter Zeit auch durch die Wörter ḳamḥ und borr bezeichnet worden sein. Der Sprachgebrauch scheint ursprünglich recht schwankend und unbestimmt gewesen zu sein, denn, als die Araber Babylonien eroberten, bezeichneten sie den Weizen mit dem Worte ṭaʿâm, das die ganz allgemeine Bedeutung von ‚Speise oder Lebensmittel' hat.[1] Die arabischen Eroberer waren so unwissend, dass sie auch vom Reis nichts wussten und erst in Babylonien ihn kennen lernten.[2] Da in ihrer Sprache das Wort hiefür fehlte, so entlehnten sie die griechische Benennung ὄρυζα, die sich im arabischen Munde in orozz oder arozz umgestaltete. Die Gerste mögen sie als wildwachsende Körnerfrucht früher kennen und daraus durch Zerstossen oder Zerreiben zwischen zwei flachen Steinen (mit der Handmühle: raḥaṉ) einen Brei bereiten gelernt haben.[3] Die Gerste hat in allen semitischen Dialecten denselben Namen (arab. śaʿyr, hebr. seʿorah, syr. seʿarta, mischn. saʿorah), und es ist diese Benennung von der haarigen Aehre genommen, denn śaʿyr u. s. w. heisst haarig oder behaart.

So gross war die Unwissenheit der Araber noch zur Zeit Mohammeds, dass sie selbst die Hohlmaasse für Getreide nicht kannten, und das lateinische Wort modius, wohl durch Vermittlung nabatäischer Kaufleute, einfach in ihre Sprache aufnahmen, in der Form modj, woraus später die zusammengezogene Form modd entstand. In Babylonien lernten sie das alte dort übliche Getreidemaass καπίθη kennen[4] und nahmen es

[1] Das Wort kommt für Weizen schon in der Tradition bei Bochâry vor (Kitâb olmaġâzy: ḥadyṯ kaʿb ibn mâlik); so auch im Mowaṭṭa' (Kitâb olḥagg: Cap. fidjato man aṣâba śai'an min algarâdi wahwa moḥrim), dann auch: Kitâb olbojuʿ Cap: gâmiʿo baiʿ ilṭaʿâm.

[2] Ibn alfaḳyh ed. de Goeje S. 187, 188.

[3] Aber auch die rohe Handmühle ist eine spätere Erfindung. In der ältesten Zeit zerschlug man die Körner zwischen zwei Steinen, daher der alte Name des Mehles daḳyḳ, d. i. contusum, contritum. Das Wort ṭaḥyn für Mehl ist viel später üblich geworden und stammt aus einer Zeit, wo man die Mühle ṭâḥunah, das Wort ist aramäisch, schon kennen gelernt hatte. Das Verbum ṭḥn findet sich übrigens schon bei Bochâry. Vgl. Schrader: Sprachvergleichung und Urgeschichte S. 373, wo bemerkt wird, dass das Getreide in der ältesten Zeit zerstampft wurde und dass man solche Mehl- und Brotreste in den Schweizer-Pfahlbauten auffand.

[4] Xenophon, Anab. I, 5, 6.

in der Form ḳafyz gleichfalls in ihre Sprache auf. Ein anderes Hohlmaass ṣâʿ ist gleichfalls ein Fremdwort.

Auch das Brotbacken lernten die Araber von den Fremden, wahrscheinlich von den Nabatäern, wie das Wort für Backofen zeigt, welches gleichfalls entlehnt ist aus dem lateinischen furnus, arabisch forn. Allerdings findet sich noch ein anderes Wort dafür, nämlich: tannur, das schon im Koran vorkommt; aber dies ist auch eine Entlehnung, und zwar von den Nordsemiten oder Persern; denn es erscheint schon im Zend in der Form tanûra.[1]

So viel geht aus dem Gesagten hervor, dass die Araber die Kunst Getreide zu mahlen und daraus Brot zu backen, von den Fremden erlernten und zweifellos später als alle anderen alten Völker, wahrscheinlich erst nach Ausbreitung der Herrschaft Roms über Syrien und Aegypten.

Nordarabien bezog seinen Bedarf an Getreide, der allerdings nicht sehr gross gewesen sein kann, schon damals, wie noch jetzt, zur See von Aegypten und, wenn auch in geringerem Maasse, von Jemen; gewiss noch unbedeutender mag die Zufuhr aus Jamâmah (Centralarabien) gewesen sein.[2]

Aber auch in Arabien ging das Gerstenbrot dem Gebäck aus Weizenmehl voran. Zur Zeit des Auftretens Mohammeds ist das Gerstenbrot schon wohl bekannt, aber vom Weizen ist keine Rede. Die Weiber müssen selbst die Gerste auf der Handmühle mahlen, dann den Teig kneten und das Brot

---

[1] Avesta, Vend. VIII, 254 ff. Nach Schrader: Sprachvergleichung und Urgeschichte, Jena 1885, wäre es altsemitisch. Eingehend ist dieses Wort erörtert worden von Dr. Dvořak in seiner Schrift: Ein Beitrag zur Frage über die Fremdwörter im Koran. Inauguraldissertation. München 1884. Aber in der assyrisch-babylonischen Inschrift, die er anführt, S. 5, kann das Wort nicht Backofen bedeuten. Ich vermuthe, dass es mit ‚Brustharnisch‘ zu übersetzen sei, welches dem persischen tünureh, Panzer, Harnisch, entsprechen dürfte, das bei Ṭabary in der arabischen Form tannur mit derselben Bedeutung öfters vorkommt und dem irakanischen Dialecte anzugehören scheint. Ṭabary III, 233, Z. 16; III, S. 1777, Z. 10; III, 1854, Z. 10.

[2] Ueber den Getreideexport aus Jamâmah vgl. Bochâry (Kitâb olmaġâzy Cap. wafdo bany tamym). Man findet hier auch das Wort ḥinṭah für Weizen gebraucht, während etwas später (Cap. ḥadyt kaʿb ibn mâlik) in demselben Sinne ṭaʿâm vorkommt.

backen.[1] Gerste und Datteln waren das Hauptnahrungsmittel.[2] Auf Kriegszügen nährte man sich von Milch und Mehlbrei (sawyḳ).[3] Desshalb nahm man immer, wenn man für längere Zeit zu Feld zog, Milchkameele mit.[4] Nur ganz arme Leute lebten von Datteln schlechter Sorte (faġan); daher ist der Ausdruck ‚Sohn einer Dattelfresserin' ein Schimpfwort.[5]

Bei dem Hochzeitsschmause aus Anlass des Beilagers des Propheten mit der schönen Jüdin Ṣafijjah gab es weder Fleisch noch Brot, sondern nur Datteln, Topfen ('aḳiṭ) und Butter.[6] Dort aber, wo bei einem Festmahle Brot nicht fehlte, war es gewiss nur hartes, derbes Gerstenbrot.[7]

So war es in den Städten und grösseren Ansiedlungen, aber die Nomaden und Wüstenbewohner hielten sich nach altem Herkommen an Milch und Lamm-, Ziegen- oder Kameelfleisch. Brot wird bei ihnen nur in geringem Maasse Eingang gefunden haben. Zwar kommt im Ḳorân das übliche Wort für Brot einmal (12, 36) vor, aber in der alten vorislamischen Poesie ist es sehr selten[8] und erst mit den grossen Eroberungen im Beginne des Islams dürfte es allgemeiner bekannt geworden sein.

Als die Araber Babylonien eroberten, liessen sie dort von eingebornen, nabatäischen Weibern Brot für sich bereiten und betrachteten Brot mit Datteln als eine schwelgerische Kost. So sagt ein alter Beduinendichter, aus der Zeit der grossen Eroberungen, zu seinem Sohne, der ihn verlassen hatte, um nabatäische Kost, Brot und Datteln, statt Kameelmilch zu suchen:

Und nicht das Paradies zu suchen, schnürst du deinen Sattel;
Das Brot nur hat dich weggelockt, so denk' ich, und die Dattel,
Von einer Nabatäerin im Ofenloch gebacken,
Ein Laiblein, und so wohl gedörrt, dass dran die Rinden knacken.[9]

[1] Ibn Hiśâm S. 672, 734.

[2] Ibid. S. 672, 676, 774, 775, 796. [3] l. l. 666.

[4] Vgl. Ibn Hiśâm S. 741, 744. [5] Ibid. S. 667.

[6] Bochâry: Kitâb olmaġâzy, Cap. bâbo ġazáti chaibar.

[7] Mowaṭṭa': Kitâb olnikâḥ Cap. bâbo mâ gâ'a fylwalymah.

[8] Die älteste Stelle, die ich notirt habe, ist 'Iḳd alfaryd III, 297, in einem angeblichen Gedicht des Ḥâtim Ṭâ'y.

[9] Hamâsah von Fr. Rückert, Nr. 813; Freytag I, S. 792.

Doch eine allgemeine Verbreitung gewann das Brot nicht sofort: Milch und, bei festlicher Gelegenheit, Fleisch blieb die Hauptnahrung des nomadischen Wüstenbewohners und noch jetzt gilt es bei jedem echten Beduinen als eine Sünde, Milch, das kostbarste Nahrungsmittel, zu vergiessen; jeder Beduine geräth, wenn er es sieht, in den grössten Unmuth.[1]

Es ist dies ein äusserst lehrreiches Seitenstück zu der früher besprochenen, auch bei unserem Volke bestehenden Scheu vor der Entweihung des Brotes. Das Volk hat eben seine eigene Logik — und sie ist nicht schlecht.

Uebrigens berichtet Edrysy von den Bewohnern der Landschaft Mahrah[2] an der Südküste Arabiens, dass das Brot dort ganz unbekannt geblieben ist, wie dies auch bis in die ersten christlichen Jahrhunderte bei den Bewohnern der Hebriden (Ebudes insulae) der Fall war, die sich nur von Milch und Fischen nährten.[3]

Wenn ein alter arabischer Philologe uns erzählt, der Stamm Ḥanyfah hätte einen Götzen aus Brotteig verehrt, später aber in einer Hungersnoth verzehrt, so sieht man der Geschichte es an, dass sie einfach ein Scherz sein soll, was bei diesen alten, arabischen Gelehrten, trotz ihrer pedantischen Manier und griesgrämigen Aussenseite, gar nicht so ungewöhnlich ist.

Erst mit der Entstehung des städtischen Lebens gewann das Brot als allgemeines Nahrungsmittel grössere Verbreitung. Nun kam auch das Weizenbrot auf, nicht als die einzige, aber als die beste und beliebteste Art. Desshalb nennt ein alter Schriftsteller (Ṯa'âliby, † 430 H. = 1038—1039 Ch.) das Weizenbrot mit besonderem Lobe: Weizenbrot und Kameelfleisch, mit Wein als Getränk bezeichnet er als die zuträglichste und gesündeste Kost.[4]

Auch aus anderen Körnerfrüchten lernte man bald Brot bereiten. Das Reisbrot ist offenbar ein Vermächtniss altasiati-

---

[1] Doughty: Arabia II, 236.

[2] Ritter: Arabien I, 265.

[3] Nach Solinus, Collectanea ed. Mommsen 1864, S. 234; Schleiden: Das Salz, S. 57.

[4] Bard ol'akbâd, S. 119, 140. Constantinopel, 1301, Gawâïb-Druckerei.

scher Cultur. Das schlechteste aller aber war das Gerstenbrot, und ein altes Sprichwort sagt: ‚Gerstenbrot isst man zwar, aber man schimpft darauf.‘[1] Gerste war ja das Futter der Reitthiere, wie dies noch jetzt im Oriente der Fall ist; der Weizen aber ward zu Mehl verarbeitet; letzterer stand daher auch im Preise immer viel höher als Gerste.[2]

Ob die noch jetzt bestehende Sitte, bei Leichenbegängnissen Brot an die Armen zu vertheilen,[3] als ein Rest alter Todtenopfer oder einfach als eine durch den Islam hervorgerufene Handlung der Wohlthätigkeit aufzufassen sei, lasse ich unentschieden. Doch bin ich geneigt, letzteres zu vermuthen, denn ich sah in Kairo bei Leichenbegängnissen angesehener Leute ausser Brot und Apfelsinen auch noch Zwieback (ka'k) unter das Volk vertheilen.[4]

Jedenfalls genügt das bisher Gesagte, um mit voller Klarheit zu zeigen, welch grossen Platz das Brot in der Culturgeschichte einnimmt. Es kennzeichnet den Uebergang vom halbwilden Nomadenleben zum Ackerbau, zur sesshaften Lebensweise und zu milderen Sitten.

Die Verehrung des Brotes, als einer himmlischen Gabe, als eines kostbaren Geschenkes der Götter, wie im klassischen Alterthum, blieb zwar den Arabern bei ihrem nüchternen und für Mythenbildung nicht besonders empfänglichen Sinn fremd, aber sie übernahmen von den höher gebildeten Nachbarvölkern zugleich mit dem Brote auch das Verständniss für den hohen Werth dieses Nahrungsmittels, und der Islam brachte hiezu die Anschauung, dass, wie alles, so auch das Brot eine Gnaden-

---

[1] Maidâny ed. Freytag I, 666. Augustus bestrafte die Cohorten, die vor dem Feinde gewichen waren, damit, dass er sie decimiren und statt Weizen ihnen Gerste anweisen liess. Sueton. Augustus XXIV.

[2] Der Preis des Weizens war fast doppelt so hoch wie der der Gerste; so war es schon zur Chalifenzeit, wie wir aus Kodâmah wissen. Auch im Alterthum bestand ein gleiches Verhältniss. Nach Polybius II, 15 kostete in Oberitalien der Medimnus Weizen 4 Obolen, Gerste aber nur die Hälfte.

[3] Lane, Manners and customs u. s. w. II, 291.

[4] Ueber die mit der fortschreitenden Verfeinerung der Sitten später in Gebrauch gekommenen verschiedenen Zubereitungsarten des Brotes gibt Ibn al'awwâm sehr ausführliche Mittheilungen. Vgl. Le livre de l'agriculture d'Ibn al'awâm, traduit par J. F. Clément-Mullet, Paris 1864 bis 1866, II. p. 348 ff.

gabe des Allerhöchsten sei, der ja überhaupt der Vertheiler aller Güter (ḳâsim olarzâḳ) ist.

So lebten die Ideen der grossen Culturvölker des Alterthums auch bei den Arabern fort, in Volkssitte und häuslichem Brauche, wie dies in der Sprache des Volkes und in seinen Sprichwörtern deutlich zum Ausdrucke gelangt. So ist das Wort 'aish, mit welchem in Aegypten und Jemen das Brot bezeichnet wird, gleichbedeutend mit ‚Leben'. Ein Sprichwort lautet: ‚Brot ist die Nahrung desjenigen, der nicht stirbt' (alchobzo ḳut man lâ jamut),[1] was so zu verstehen ist, dass wer immer Brot zu essen habe, nicht besorgen müsse zu sterben.

Im innigsten Zusammenhange mit dem Brote steht das Salz, als kostbares, bei höherer Cultur unentbehrliches und durch nichts Anderes ersetzbares Genussmittel.

Wie schon vom Brote gezeigt wurde, reichen auch hier gewisse abergläubische Vorstellungen aus der Kindeszeit des Menschengeschlechtes bis auf unsere Tage und bestehen noch immer fort im häuslichen Kreise. So ist es ein bekanntes Vorurtheil, wenigstens bei uns in den österreichischen Landen, dass es Verdruss bedeute, wenn Jemand bei Tische Salz verschüttet oder gar das Salzfässchen umstürzt. Ganz in demselben Gedanken sagt ein ägyptischer Schriftsteller, der einige abergläubische Ideen seiner Zeitgenossen zusammenstellt: ‚Man darf nicht (bei Tisch) Salz verstreuen, denn das bedeutet Unglück' (wa lâ jobaddad ilmilḥ fajaḳa'a sharr.)[2]

Es zeigt sich hier ganz dieselbe Ideenverkettung wie bei dem Brote. Das Salz ist wie Brot oder Milch etwas Kostbares, das nicht leichtfertig vergeudet werden darf.

An eine wechselseitige Entlehnung ist hier natürlich nicht zu denken.

> Das Hauptbedürfniss zum Leben des Menschen
> Ist Wasser und Feuer und Eisen und Salz,
> Und Weizenmehl und Honig und Milch,
> Traubenblut und Oel und Kleidung.
>
> (Sirach, 39, 31.)

---

[1] Freytag: Prov. Arab. III, p. 127.

[2] Kaljuby: Nawâdir ed. Nassau Lees, Calcutta 1856, S. 186. Der Verfasser starb im Monate Shawwâl des Jahres 1069 H.

So spricht noch gegen Ende des alten Hebräerthums der weise Sänger; aber weit früher, lange bevor die Verfeinerung der Sitten und die Gewohnheit des Wohllebens eine solche Höhe erreicht hatte, war das Salz unentbehrlich geworden. Man brauchte es für eine Menge ritueller Verrichtungen: für alle Opfer aus dem Pflanzenreiche, für alle Speisenopfer;[1] auch die Thieropfer wurden mit Salz bestreut;[2] man genoss es bei Bündnissabschluss, um dessen Unvergänglichkeit zu bezeichnen. Ein solcher Bund, dem eine besondere Heiligkeit zukam, hiess demnach Salzbund.[3] Nach späterer jüdischer Sitte pflegte man die Stufen des Altars mit Salz zu bestreuen, angeblich, damit der Priester bei dem Hinaufsteigen nicht ausgleite,[4] in Wirklichkeit aber wohl, um böse Geister und schädliche Einflüsse fernzuhalten.

Jedoch die Hebräer sind ein junges Volk im Vergleich zu ihren Lehrmeistern, den Aegyptern. Diese hatten lang vor den Nachbarvölkern die friedlichen Künste des Landbaues mit Eifer gepflegt und von ihnen lernten die Nachbarvölker, namentlich Phönicier und Hebräer, nicht blos den Weizen und wahrscheinlich andere Nähr- und Nutzpflanzen kennen, sondern auch das Salz. In ägyptischen Denkmälern, welche bis ins zweite Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung zurückreichen, finden wir schon das Salz genannt mit dem ägyptischen Worte mrḥ oder mlḥ, das sogar in übertragener Bedeutung für geistreiche, gewürzte Rede in der ägyptischen Schriftsprache zur Anwendung kommt.[5]

Schon die allgemeine Sitte des Einbalsamirens der Todten zeigt, dass der Gebrauch des Salzes und dessen die Fäulniss beseitigende Eigenschaft seit ältester Zeit bekannt gewesen sein muss. Auch fehlte es in Aegypten nicht an Bezugsquellen für das so unentbehrliche Mineral. Die Lagunen des Nildelta, wo das Meerwasser unter der Sonnenglut verdunstet, der salzige Boden der Wüste, aber ganz besonders die grossen Lager von reinem Natursalz auf der Ammonsoase, ungefähr zehn Tagreisen von Theben, lieferten genug um den Bedarf

[1] Levit. 2, 13. [2] Joseph. Antiquit. III, 9.

[3] II Chron. 13, 5.

[4] Mishna Erubin 10, 14. Ich citire nach Winer: Bibl. Realwörterbuch.

[5] Nach gütiger Mittheilung meines werthen Freundes Prof. Leo Reinisch.

zu befriedigen. Auch bei den Opfern kam das Salz zur Anwendung, jedoch gab man dem reinen ammonischen den Vorzug vor dem unreinen Seesalz.[1]

Trotzdem finden wir Anhaltspunkte für den Beweis, dass in einer noch weit früheren Vorzeit die Aegypter das Salz nicht gekannt haben.

Wir erfahren nämlich durch Plutarch, dass die ägyptischen Priester, wenn sie im Zustande der heiligen Reinheit sich befanden, gänzlich den Salzgenuss vermieden und auch ihr Brot ohne Salz genossen.[2]

Die Erklärung hiefür ist folgende: Zur Zeit, aus welcher die ältesten religiösen Bräuche der Aegypter stammen, kannte man offenbar das Salz noch nicht; erst später kam es in Gebrauch; aber die Priester hielten bei gewissen, besonders heiligen Verrichtungen an der alten Sitte fest und wiesen die Neuerung ab. Desshalb enthielten sie sich des Salzes bei gewissen Anlässen.

Es liegt also hierin ein culturgeschichtlicher Atavismus der merkwürdigsten Art vor.

Für die andern alten Völker wird die salzlose Zeit wohl erst viel später geendet haben. Gewiss ist es, dass die ersten, die nach den Aegyptern das Salz kennen lernten, die Phönicier waren, welche auch ihre Schiffe damit beluden, wenn sie, um Zinn zu holen, nach den Zinninseln segelten.[3]

Die Griechen folgten später, und dass unter ihnen die Epiroten das Salz ziemlich spät kennen lernten, bezeugt Pausanias,[4] der sich auf einen Vers der Odyssee bezieht, wo von Menschen die Rede ist, die das Meer nicht

‚Kennen und nimmer mit Salz gewürzte Speisen geniessen‘.
(Odyss. XI, 122—123; vgl. XXIII, 268—270).

---

[1] Herodot. IV, 181; Eratosthenes bei Strabo I, 3, 4; Arrian Anab. III, 4. Vgl. V. Hehn: Das Salz. Nach Herodot floss das Wasser des Rothen Meeres durch Seen und Sanddünen in das Mittelmeer und ein Theil davon gelangte von dort in die pelusischen Marschländereien, wo Gruben zum Zwecke der Salzbereitung angelegt sind. Vgl. Sharpe: Geschichte Aegyptens, bearbeitet von Jolowicz, revidirt und berichtigt von A. v. Gutschmid. Leipzig 1862, I, S. 86.

[2] Plutarch. Symp. 5, 10; vgl. de Iside et Osir. 5.

[3] Strabo III, 5, 11 (175).

[4] Paus. I, 12.

Das neue Genussmittel verbreitete sich allmälig; aber nachdem die Griechen einmal sich daran gewöhnt hatten, hielten sie es in hohen Ehren als reinigendes, heiligendes Element. Desshalb musste Salz dem geweihten Wasser beigemischt sein.[1] Desshalb brauchte man es auch bei Beschwörungen. Die Hetäre Melitta, die einen ungetreuen Liebhaber wieder an sich ziehen will, erkundigt sich was es koste und was die Zauberin dazu brauche. Da sagt man ihr: Sie nimmt nicht so viel, Melitta, nur eine Drachme (baar) und ein Brot; auf dem müssen noch sieben Obolen liegen; dann Salz, Schwefel und eine Fackel, einen Krug mit Wein und zuletzt braucht sie etwas, was der Mann getragen hat: ein Kleidungsstück, einen Pantoffel oder Haare von ihm.[2] Man schwört bei dem Salze und dem Tische des Wirthes.[3] Das Salz brechen ist bei den Griechen dasselbe wie die Treue brechen, ‚du hast den grossen Schwur nicht geachtet, das Salz und den Tisch'.[4] Demosthenes sagt: ‚Wer von beiden also hat das Salz übertreten und den Vertrag?'[5] Auch Aristoteles meint, zum Freundschaftsbunde bedarf es der Zeit und des sprichwörtlichen Scheffel Salzes.[6]

Hierauf anspielend sagt Goethe in Hermann und Dorothea:

‚Eh' du die Schüssel Salz mit dem neuen Bekannten verzehret,
Darfst du nicht leichtlich ihm trau'n, dich mache die Zeit nur gewisser,
Wie du es habest mit ihm, und wie die Freundschaft bestehet!'

Und die Römer hielten nicht weniger auf das Salz; sie reden sogar von vielen Scheffeln Salz, die man zur Freundschaft brauche.[7] Bei ihnen gelten Salz und Brot als Inbegriff des zum Leben Erforderlichen und Unentbehrlichsten. Von dem

---

[1] Schoemann: Griechische Alterthümer II, 327.
[2] Lucian, Hetärengespräche LXVII, 4.
[3] Schoemann: Griechische Alterthümer II, 238.
[4] Hehn: Das Salz, S. 9. Eine Anzahl wichtigerer Citate aus den Classikern ist daselbst zusammengestellt.
[5] De falsa lege 191.
[6] Eth. Nicom. 8, 3, 7.
[7] Cicero: Laelius XIX.

alten Varro sagt Plinius: Varro etiam pulmentari vice usos veteres sale auctor est, et salem cum pane esitasse eos proverbio adparet.[1]

Horaz singt im selben Sinne:

. . . . . . cum sale panis
Latrantem stomachum bene leniet.[2]

Das Salz galt als heilig und an dieser Eigenschaft nahm im Volksglauben sogar das Salznäpfchen theil, das salinum, das sich von Vater auf Sohn vererbte, den Haustisch zierte und heiligte, gleich der patella deorum, aus der den Laren und Penaten, sowie der Vesta ihre Opfer gereicht wurden.[3]

Vivitur parvo bene, cui paternum
Splendet in mensa tenui salinum.[4]

Von dieser besonderen Ehrerbietung für das seit langen Generationen in derselben Familie als Erbstück hochgehaltene Salzfass mag zunächst der oben erwähnte Aberglauben unserer Hausfrauen stammen, dass es Verdruss oder Unglück bedeute, wenn das Salz verschüttet wird. Denn von den Römern haben wir mehr solcher Sitten und Bräuche übernommen, als man vermuthet.

Zunächst ging der Glauben an die heiligende Natur des Salzes in das Christenthum über, wo das Salz bei der Taufe zur Verwendung kommt, offenbar in dem Sinne, dass durch das Salz der Bund des Täuflings mit der christlichen Gemeinde unlösbar und unvergänglich gemacht, gleichzeitig aber durch die reinigende Kraft des Salzes dämonische Einflüsse hintan gehalten werden sollten. Desshalb gilt in der christlichen Volkssage das Salz als Schutzmittel gegen allerlei Unglück: in Böhmen glaubt eine Mutter ihre Tochter gegen den bösen Blick zu feien, indem sie ihr ein Stückchen Brot und Salz ins Kleid steckt (Jungbunzlau); wenn man eine neue Behausung bezieht, so soll man zuerst Brot und Salz hineintragen; damit man dort nie Mangel leide; wenn ein junges Mädchen ausgeht,

[1] Plin. Hist. Nat. XXXI, 89.
[2] Sat. II, 2, 17.
[3] Hehn, l. l. S. 11 ff.
[4] Horaz: Carm. II, 16, 13; Persius 3, 25 nach Hehn l. l.

so streut die Mutter Salz hinter ihr her, damit sie auf dem Wege sich nicht verliebe (Jungbunzlau); so oft eine Hauswirthin Milch an ein fremdes Hauswesen überlässt, soll sie eine Prise Salz in die Milch hineinwerfen, damit die Hexen ihr die Kühe nicht krank machen können.[1]

So sehen wir die Fortwirkung uralter Bräuche, Sitten und Vorstellungen bis in unsere Tage herab sich erstrecken. Wie ein Epheustamm an uraltem Gemäuer rankt sich die alte Sage fort und fort und findet noch bei späten Geschlechtern liebevolle Aufnahme.

Bei den Arabern, so ferne sie auch dem Culturleben der alten Welt geblieben sein mögen, können wir trotzdem ähnliche Beobachtungen machen. Auch bei ihnen ward dem Salz eine heiligende, weihende Kraft zugeschrieben. Eine volksthümliche Redensart lautet: ‚Zwischen ihnen besteht Salzgemeinschaft' (bainahom momâlaḥah).[2] Jene also, die zusammen Salz genossen haben, sind verbrüdert und sie stehen in einem wechselseitigen Schutzverhältniss. Ein alter Schwur lautet: ‚Bei dem Salze, der Asche und dem Feuer' oder noch vollständiger: ‚Bei dem Salze, der Asche, dem Feuer und (den beiden Göttinnen) Al'ozzâ und Allât.'[3]

Es ist dies vermuthlich derselbe Schwur, der, wie ein anderer alter Berichterstatter erzählt, in folgender Weise geleistet ward. Ich lasse die Worte des Textes unverändert folgen: ‚Abu 'Obaidah erzählt: In der Zeit des Heidenthums hatte jeder Stamm ein Feuer, das seine eigenen Wärter (sadanah) hatte. Brach nun zwischen zwei Leuten ein Streit aus, so kamen sie zu dem Feuer und schworen daselbst; die Wärter aber warfen im Geheimen Salz hinein (so dass es knisterte) und verursachten auf diese Art Schrecken davor. Desshalb sagt 'Aus (ein alter Dichter): ‚Gleichwie zurückgeschreckt wird ein Schwörender vom Feuer des Schrecken-

---

[1] Grohmann: Aberglauben aus Böhmen und Mähren.

[2] Mofaḍḍal al-ḍabby: Ghâjat ol'irabi fy 'amṯâl il 'arab. S. 238. Constantinopel 1301, Gawâïb-Druckerei. Das Wort momâlaḥah bedeutete in der ältesten Zeit: Milchverwandtschaft, später, als man das Salz kennen gelernt hatte, verstand man darunter: Salzgemeinschaft.

[3] l. l.

erregers.‘ Kamâ ṣodda ʿan nâr ilmoḥawwili ḥâlifo. Dieses Feuer führte deshalb den Namen: Schreckensfeuer (nâr olhulah).‘[1]

Diese alte Sitte lebt zum Theil in etwas veränderter Form, die vielleicht die ältere und echtere ist, noch jetzt in dem bei den Wanderstämmen Centralarabiens üblichen sogenannten Schwerteide fort. Es werden mit dem Schwerte gewisse Linien in die Asche (des Herdfeuers) gezogen, gleichzeitig nimmt der Schwörende eine Handvoll Asche und so leistet er den Schwur, der für so heilig gilt, dass hiemit der Streitfall unwiderruflich entschieden ist.[2]

Gegen den alten Schwur fehlt hier das Salz; vielleicht ist es jetzt durch die Asche ersetzt. Es mag das Salz früher den Beduinen zugänglicher gewesen sein als jetzt.[3]

Nach den Lexicographen hat das Wort milḥ, Salz, im übertragenen Sinn die Bedeutung Schutz- und Bundesverhältniss, sogar Milchverwandtschaft (riḍâʿ).[4] Daher kommt eine sprichwörtliche Redensart: ‚er hat sein Salz auf den Knieen,‘[5] d. h. er ass es nicht, sondern liess es (nicht ohne schlimmen Hintergedanken) auf die Kniee fallen. So wird von Einem gesagt, dem man nichts Gutes zutraut.

Diese Vorstellung von der Heiligkeit des Salzes ist jedenfalls bei den Arabern das Vermächtniss einer weit älteren Schichte semitischer Cultur als ihrer eigenen. Sie haben nur ein Verdienst dabei, nämlich das, diese uralten Sitten und Bräuche mit grosser Treue festgehalten und aufbewahrt zu haben. Zahllos sind die Erzählungen über Heilighaltung des Salzes. Jaʿḳub Ibn Lait, der Stifter der Dynastie der Ṣaffâriden,

[1] Ṣaḥâḥ von Gauhary, voce hwl.

[2] Ch. Doughty: Arabia 1888, I, 267.

[3] An Salz fehlt es in Arabien nicht. Die Salzlager von Ma'rib in Jemen waren schon zu des Propheten Zeit in Ausbeutung begriffen. In Taimâ finden sich reiche Steinsalzlager, welche nicht blos die ganze Umgegend versorgen, sondern auch für eine starke Ausfuhr genügen; ebenso findet sich Salz in der Ḥarrah (dem vulkanischen Gebiete) von Chaibar und an vielen anderen Orten. Vgl. Hamdâny ed. D. H. Müller, Leiden 1884. I, S. 155; Doughty: Travels in Arabia Deserta I, 76, 296, 470, 471, 473, 474.

[4] Tâg olʿarus voce mlḥ; ebenso Gauhary im Ṣaḥâḥ. Ueber diese Begriffsentwicklung folgt später eine Erörterung.

[5] Ḍabby, S. 238.

begann seine politische Laufbahn, wie dies noch jetzt in manchen Ländern üblich ist, mit dem Handwerk eines Bandenführers. Einst schlich er sich nachts in einen fürstlichen Palast ein und war im Begriffe, mit reicher Beute unbemerkt seinen Rückzug anzutreten, als er über einen Stein stolperte. Verwundert, in dem Fürstenpalaste einen Stein auf dem Wege zu finden, hob er ihn auf, und da es zu dunkel war, um zu sehen, kostete er daran. Es war Salz. Sofort liess er alle Habseligkeiten zurück, denn der Herr des Hauses, dessen Salz er gekostet hatte, war sein Verbündeter, sein Schutzgenosse, sein Salzbruder geworden.[1]

Eine ganz ähnliche Geschichte erzählt ein neuerer ägyptischer Schriftsteller.[2]

Also gemeinsamer Salzgenuss, ob beabsichtigt oder nicht, stellt eine Verbrüderung, ein Bundesverhältniss her. Davon das Sprichwort: ‚zwei in Salzgemeinschaft Stehende, die gegen einander die Klingen schärfen.'[3] Es wird diese Redensart gebraucht, um ein ganz unerhörtes, gottvergessenes Benehmen zu bezeichnen.

Das Salz wurde also für heilbringend, segensvoll und glückverheissend angesehen. Daher das Sprichwort: ‚Salz auf die Wunde'[4] so viel bedeutet als: abgethan, nichts weiter davon! Ganz in demselben Sinne sagt 'Izzet Mollâ, der türkische Dichter:

> Auf die Wunden unsrer Herzen
> lass der Heilung Salz uns thun!
> Zum Geschicke sprachen beide
> wir sodann: was weiter nun![5]

Ein Schöngeist, der unter des Chalifen Hârun Rashyd Regierung zu Bagdad lebte, wollte zum Beschneidungsfeste eines Sohnes des ersten Ministers Jaḥjâ Ibn Châlid, des Barmakiden, demselben, wie üblich, ein Festgeschenk machen, um in die Reihe Jener aufgenommen zu werden, die mit Gegengeschenken beglückt werden sollten. Der arme Literat hatte wenig Geld

[1] Herbelot: Bibliothèque Orientale.

[2] Sa'rány: Madârig olsâlikyn S. 11.

[3] Freytag: Maidány II, 696, Nr. 358. [4] l. l. II, 737.

[5] Miḥneti-Keshân, S. 149, Z. 14 (Ausgabe von Constantinopel, vom Jahre 1269. Der Text lautet: bâṣub jârahmizeh zehir u nemek dédik görelim neh eiler felek

und viel Witz. So half er sich auf folgende Weise: er übersandte als Festgeschenk zwei Säckchen, das eine gefüllt mit parfümirtem Salze (milḥ moṭajjab), das andere mit der wohlriechenden Pflanze soʿd (cyperus capitatus), die zur Räucherung dient, und schrieb dazu: ‚Wenn mir die Dinge nach Wunsch gingen und der Brauch es zuliesse, und das Geschick mir geholfen hätte, Reichthümer zu erringen, — so hätte ich gewiss es Allen zuvorgethan, die dir zu dienen erkennen als heilige Schuld — und ich hätte überholt alle Jene, die wetteifern um deine Huld — aber mir fehlt das Vermögen, es gleichzuthun den Geldprotzen — und meine Lage hindert mich, den Reichen zu trotzen. — So musste ich besorgen, dass das Blatt der Gnadengaben werde zusammengefaltet — bevor noch mein Name dort ward eingeschaltet. — Da erlaube ich mir nun, Dir zu übersenden Salz, mit dessen Heil und Segen man sich zum Festmahl setzt — und soʿd,[1] dessen Duft und Wohlgeruch nach der Tafel kommt zuletzt.ʻ

Der Minister liess ihm die beiden Beutelchen, das eine mit Gold, das andere mit Silber füllen.[2]

Noch jetzt ist es in Kairo üblich, bei Beschneidungsfesten händevoll grobkörniges Salz über die Zuschauermenge auszustreuen: es soll dies Glück und Segen bedeuten. Am siebenten Tage nach der Geburt eines Kindes ist Empfang bei der Wöchnerin und grosse Festlichkeit, wobei die Wohnräume mit Salz bestreut werden, als Schutzmittel für Mutter und Kind.[3] Ebenso wird bei Hochzeiten der Braut, um sie gegen den bösen Blick zu feien, Salz gestreut.[4] Ebenso ist es ägyptischer Volksbrauch, ein Kind, das, wie man meint, in Folge der Behexung durch einen Dämon (ginny) erkrankt ist, Salz lecken zu lassen, und es damit zu beräuchern. So ist es auch volksthümliche Sitte, wenn eine Frau durch einen Dämon mit Unfruchtbarkeit geschlagen ward, ihr einen Talisman schreiben zu lassen und Salz unter ihrer Thürschwelle einzugraben.[5]

---

[1] Soʿd ist auch ein Wortspiel mit Saʿd: Glück.

[2] Ġorar olchaṣâïṣ etc. Kairo 1284. S. 448, Cap. XV, Abschnitt 2.

[3] Lane: Manners and customs etc. II, Cap. XIV, S. 277.

[4] Kremer: Aegypten I, S. 59.

[5] Kitâb olḥarf lilḥakym Harmas, Lithographirte Ausgabe von Kairo, S. 11, 17.

In alter Zeit muss aber das Salz in vielen Ländern als kostbarer, theurer Stoff gegolten haben, den nur der Reiche sich verschaffen konnte. Professor Reinisch fand auf seinen Reisen in Nordostafrika, dass man in Barka es als kostbare Leckerei betrachtete. In Abessynien vertreten Salzstücke in Form von Schleifsteinen das baare Geld, und der Werth steigt, je weiter man sich von der Seeküste entfernt.[1] Bei dem Sahovolke kann nur der Reiche den Salzgenuss sich gestatten.[2] Ein bezeichnendes Saho-Sprichwort lautet: ‚Das schönste Holz ist die Flinte, der schönste Stein das Salz, die schönste Sprache der Koran.'[3] In Barka bereitete der dortige Dorfscheich für Professor Reinisch und Gattin Kaffee mit Salz, obgleich er Zucker hatte, und er meinte, hiemit den Gästen etwas besonders Köstliches vorzusetzen.

Aus demselben Grunde vergleicht der Araber edle, hochgeehrte Personen mit dem Salze: die Hâschimiden, als Verwandte des Propheten, werden schon in alter Zeit ‚das Salz der Erde, die Sahne des Adels, der Panzer des Religionsgesetzes' genannt.[4] Das will sagen: sie sind das Beste der Erde, die oberste Schichte der adeligen Geschlechter und die berufenen Beschützer des religiösen Gesetzes.

Ein ziemlich neuer ägyptischer Schriftsteller (Sha'râny, † 973 H. = 1565—1566 Ch.) nennt die Theologen ‚das Salz der Erde', setzt aber boshafter Weise hinzu, nichts tauge das Salz, wenn es taub geworden sei.[5]

Wir haben schon früher gelesen, wie der gemeinsame Genuss des Brotes unter der ersten christlichen Gemeinde die Verbrüderung Aller bedeutete, wie dies im Morgenlande wohl schon seit den ältesten Zeiten volksthümliche Sitte war. Salz und Brot mit einander essen hatte also seine eigene Bedeutung: zwischen solchen, die es zusammen verzehrt, war, wenigstens für geraume Zeit, jede feindselige Handlung ausgeschlossen; desshalb

---

[1] Auch Marco Polo berichtet von einer Provinz China's, wo man ein Gewicht Gold in kleine Münze in Form des Salzes umwechselte. Hehn: Das Salz, S. 71.

[2] Reinisch: Die Saho-Sprache I. Wien 1889, I, S. 302.

[3] l. l. 289.

[4] Ta'âliby: Al'ygâz wal'i'gâz, S. 30; Constant. 1301, Gawâïb-Druckerei.

[5] Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. S. 439, Note.

schwor man, wenn jedes Misstrauen beseitigt werden sollte, ‚bei Brot und Salz‘.[1] Oder der Eine fordert den Andern auf, gemeinsam Brot und Salz zu verzehren; denn Gott sucht den heim, der am Salze zum Verräther wird.[2]

Nach Beduinensitte tritt Jener, der mit dem Hausherrn zusammen speist, und wäre es auch nur ein Stückchen Brot, zu seinem Gastfreund in das Schutzverhältniss. So heisst es im ʿAntar-Roman:[3] er und seine Leute vermengten sich mit dem (fremden) Volke und zehrten von ihrer Speise; so entstand zwischen ihnen das Schutzverhältniss (wachtalaṭa howa wa ʾasḥâboho bilḳaumi wa ʾakalû-lṭaʿâma waḥtakama bainahom alḏimâm).

Derselbe Gedanke kommt zum Ausdruck in der russischen Volkssitte, dem Zaren, wenn er eine Stadt betritt, Brot und Salz darzubieten.

Auch Brot allein zusammen verzehrt zu haben genügte, um jede feindliche Handlung der Tischgenossen auszuschliessen. Bei den Saho ist die sprichwörtliche Redensart, um die Fehde zu erklären: Ich und du werden kein Brot mehr zusammen essen; bist du nicht mein Feind?![4] Geradeso war es ein allgemein üblicher Gedanke im griechischen Alterthum: Wie sollte der unser Freund sein, der nie bei uns gegessen noch getrunken hat?[5]

Bis in unsere Tage hat diese uralte Sitte ihre Kraft nicht verloren: ‚Wir haben Salz zusammen gegessen (naḥno mâliḥyn)‘ bedeutet so viel als: wir haben Freundschaft geschlossen, oder, um uns einer deutschen Redensart zu bedienen, ‚Wir haben Bruderschaft getrunken.‘

Nicht leicht gibt es bei den Arabern einen böseren Schimpf, als Einem zu sagen: Du bist ein Salzmissbraucher![6]

Mag die Wichtigkeit des Salzes im arabischen Volksleben noch so gross sein, dennoch würde man fehl gehen, wenn man

---

[1] 1001 Nacht, Habicht, V, 274.

[2] l. l. S. 273.

[3] ʿAntar, Ausgabe von Beirut, I, 56.

[4] Reinisch: Saho-Sprache I, 279.

[5] Lucian: Parasita, XLVIII, 22.

[6] R. Burton: Pilgrimage to El-Medinah and Mekkah. III, 84. 115. Vgl. Doughty: Arabia Des. I. 228. 254, 276, 522, 569; II, 336, 364, 498, 513.

daraus schliessen wollte, dass die Araber es seit unvordenklichen Zeiten gekannt hätten. Es scheint im Gegentheil, dass sie es erst ziemlich spät, gewiss viel später als die anderen asiatischen Culturvölker, kennen gelernt haben. Die Vermittler hiebei waren die mit Arabien in Verkehr stehenden Nachbarvölker.

Aber gewiss bedeutet für die Araber die Einführung des Salzes und die Gewöhnung an den Gebrauch desselben den Eintritt in eine neue, höhere Periode der Cultur. Dass die Epoche der Unkenntniss des Salzes, die allerdings weit zurück liegen mag, für den Araber nicht so entfernt ist wie für andere Völker, das zeigt sich aus der Thatsache, dass manche Beduinenstämme noch bis in unsere Zeiten vom Salz nichts wissen.[1]

Es ist dies durchaus nicht so überraschend. Auch die Arier der ältesten Zeit scheinen das Salz noch nicht gekannt zu haben; denn es wird im Rigveda nirgends genannt; es kommt erst im Atharvaveda (7, 76) vor (lavaṇa).[2]

Schon früher haben wir die Stelle der Odyssee angeführt, wo von Menschen die Rede ist, die das Salz nicht kennen. Aber noch wichtiger ist das Zeugniss des phönicischen Geschichtschreibers Sanchuniathon, das bei Eusebius erhalten ist. Der gelehrte Phönicier zählt in seiner Kosmogonie eine Reihenfolge von Entwicklungsstufen des Menschengeschlechtes auf, welches von Generation zu Generation zu immer höherer Cultur sich emporschwingt und jeder Fortschritt wird an die Namen mythischer Heroen geknüpft; so lehrten Amynos und Magos die Menschen Dörfer bewohnen und Heerden halten; von diesen wurden gezeugt Misor und Sydyk, und diese entdeckten den Gebrauch des Salzes. Von Misor aber stammte Taautos, welcher die schriftliche Bezeichnung der Sprachlaute (die Schrift) erfand.[3]

[1] A. v. Wrede: Reise in Hadhramaut etc., herausgegeben von Maltzan. Braunschweig 1873, S. 94

[2] Zimmer, Altindisches Leben. Berlin 1879, S. 54.

[3] Eusebii Praeparatio evang. ed. Th. Gaisford. Oxford 1843, vol. I, S. 79 (p. 36). Dass dieser Taautos des gelehrten Phöniciers identisch mit dem ägyptischen Toth, dem Hermes Trismegistos ist, versteht sich von selbst, ebenso wie, dass es sich um die ägyptische Hieroglyphenschrift handelt, aus welcher die Phönicier ihr Alphabet ableiteten. Vgl. G. Maspero,

Also unmittelbar auf die Ansiedlung in festen Wohnsitzen lässt er die Entdeckung des Gebrauchs des Salzes und auf diese die Erfindung der Schrift folgen.

Hirten und Jägerstämme nähren sich von Milch und Fleisch und haben kein besonderes Bedürfniss nach Salz, denn ihre gewöhnliche Nahrung führt ihnen Alkalien in genügender Menge zu; anders verhält es sich mit dem Ackerbauer und Landmann, bei dem die Pflanzenkost vorwiegt, welche dem Körper nicht die zu seinem Wohlergehen erforderliche Salzmenge liefert.[1] Mit dem Uebergange vom unstäten, nomadischen Leben zum sesshaften, zur Beschäftigung mit dem Ackerbau, musste demnach das Salzbedürfniss von selbst sich fühlbar machen. Man kann also mit vollem Recht das Auftreten des Salzes als bezeichnend für einen wichtigen Culturfortschritt der Menschen betrachten.

Nun war aber der grösste Theil der arabischen Halbinsel vorwiegend von Nomaden und Viehzüchtern bewohnt und der Ackerbau konnte wegen Wassermangel nie recht in diesem Lande gedeihen. Lange musste demnach das Salz daselbst entbehrlich bleiben.

Ganz anders war es in den nördlichen Grenzländern, in Syrien und Babylonien, wo von den frühesten Zeiten her der Ackerbau die vorzüglichste, fast ausschliessliche Beschäftigung des grössten Theiles der Bevölkerung war. Dort musste bald das Salz den Menschen geradezu unentbehrlich werden. Denn bei fortschreitender Cultur kann man ohne dasselbe nicht leben. Schon Plinius sagt treffend: Ergo, Hercules, vita humanior sine sale non quit degere, adeoque necessarium elementum est ut transierit intellectus ad voluptates animi quoque, nimirum a sale appellantur.[2] An Gelegenheit sich diesen so wichtigen Stoff zu verschaffen, fehlte es nicht.

Palästina enthält unerschöpfliche Mengen davon im Todten Meere und an der Seeküste, sowie in der Wüste; in Babylonien hat es nie daran gemangelt: die uralten Salzlagunen

---

Geschichte der morgenländ. Völker im Alterthum; deutsche Ausgabe von Dr. R. Pietschmann. Leipzig 1877, S. 592.

[1] M. J. Schleiden: Das Salz. Leipzig 1875, S. 7.

[2] Plin. Hist. Nat. XXXI, 88.

bei Hyt reichen noch jetzt für alle Bedürfnisse aus; Bagdad und Bassora werden von da aus mit ihrem Salzbedarfe versorgt.[1]

Diese Ackerbauländer waren also zugleich auch Salzländer. Dass man in diesem Gebiete seit uralter Zeit die Salzgewinnung betrieb und den Zwecken des Ackerbaues, der Industrie und des häuslichen Lebens dienstbar machte, ist nicht zu bezweifeln. Aber die Entdeckung des Salzes scheint kein Verdienst der Semiten, sondern der Aegypter zu sein.

Ich will kein Gewicht darauf legen, dass der Name des einen der beiden von Sanchuniathon genannten Entdecker des Salzes, nämlich Misor (Μισωρ) an den alten hebräischen Landesnamen von Aegypten anklingt, aber wichtiger schon scheint es mir, dass der ägyptische Name für Salz (mrḥ oder mlḥ) in alle semitischen Sprachen übergegangen ist. Dies hätte nicht geschehen können, wenn nicht die Sache selbst von dort wäre entlehnt worden. Zwischen den Aegyptern und den Semiten machten zweifellos schon in vorgeschichtlicher Zeit die Phönicier die Vermittler. Sie waren die grossen Handels- und Culturmäkler der alten Welt.

Das ägyptische Wort mrḥ oder mlḥ[2] im hebräisch-aramäischen melaḥ erlitt bei der Uebernahme ins Arabische den Lautgesetzen gemäss die Umgestaltung in milḥ.[3]

Sobald dieses Wort als ein, wenn auch der Form nach, ganz arabisches, aber ursprünglich aus fremdem Sprachschatze entlehntes erkannt ist, erklären sich auch von selbst gewisse anscheinende Widersprüche in den Bedeutungen, welche die Lexicographen der Stammwurzel mlḥ und den davon abgeleiteten Wörtern beilegen.

Es lassen sich nämlich zwei ganz verschiedene Bedeutungen für das Wort milḥ nachweisen und zwar:

I. milḥ (echtarabisch) = lac.

II. milḥ (Lehnwort aus ägyptisch mlḥ) = sal.

[1] Ritter: Erdkunde XI. West-Asien, S. 756.

[2] Im Koptischen haben sich die Formen ⲙⲟⲗϩ, ⲙⲱⲗϩ salzen, salire, ⲙⲗϩ salsugo u. s. w. erhalten. Hieher gehört auch die Form ⲙⲃⲣⲉϩⲓ, nitrum, bitumen, auf die mich Prof. Reinisch aufmerksam macht.

[3] Olshausen: Lehrbuch der hebräischen Sprache. Braunschweig 1861, §. 86.

Für die I. Bedeutung haben wir sehr gute Belege aus altarabischen Quellen. Mobarrad gibt ausdrücklich hiefür die Bedeutung: Milch (laban) oder auch im übertragenen Sinne: Milchverwandtschaft (riḍâ');[1] hieran schliesst sich eine Anzahl von abgeleiteten Wörtern, die hiemit begrifflich zusammenhängen, wie: malaḥa, Milch zu trinken geben; milḥ, Fett, wie die jungen Thiere es ansetzen, die viel Milch trinken oder die noch gesäugt werden; momalliḥ, heisst ein solches fettes, junges Kameel (gazur). Als Beweisstelle für die Bedeutung führt Gauhary einen Vers des alten Dichters 'Orwah Ibn alward an, der auch in der von Th. Nöldeke herausgegebenen Sammlung der Gedichte desselben sich findet;[2] endlich ist noch anzuführen: momâliḥ, collactaneus und momâlaḥah, Milchverwandtschaft.

Wir kommen zur Bedeutung II: milḥ (Fremdwort, entlehnt aus dem Aegyptischen) = sal, Salz.

Hieraus entwickelte sich eine Reihe von begrifflich mit dem Stammworte zusammenhängender Wortbildungen: malaḥa, salzen, ebenso mallaḥa und 'amlaḥa, maloḥa, salzig sein, momâliḥ, durch gemeinsamen Genuss von Salz verbündet, davon momâlahah u. s. w.

Von einer Anzahl von derselben Wurzel abgeleiteter Wörter ist es schwer zu sagen, ob sie vom Stamme I oder II gebildet worden sind. Ich führe nur beispielsweise einige hier an: malyḥ, schön, malâḥah, Schönheit, 'amlaḥ, weissgrau, malḥâ', das mittlere Rückenstück des Kameeles u. s. w. Näher hierauf einzugehen wäre überflüssig und zwecklos.

Immerhin genügt die obige Zusammenstellung, um zu beweisen, dass die älteste Bedeutung des arabischen Wortes nicht Salz, sondern Milch ist; dass aber später, als das Fremdwort milḥ = sal in Gebrauch gekommen war, man die Bedeutungen verwechselte, so dass man schliesslich nicht mehr sicher war, ob momâlaḥa Milchverwandtschaft oder Salzverbrüderung bedeute. Für uns kann aber nach dem Gesagten kein Zweifel bestehen, dass das erstere der Fall war. Hiefür

---

[1] Kâmil of El-Mubarrad ed. W. Wright. S. 284, Z. 6 ff.

[2] Th. Nöldeke: Die Gedichte des 'Urwah ibn alward: Abhandlungen der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. XI vom Jahre 1863, S. 31.

sprechen auch die gesetzlichen Bestimmungen über die Milchverwandtschaft,[1] die noch zu Beginn des Islams ihre volle Kraft besassen. Aber ein und dasselbe Wort in ganz verschiedenen Bedeutungen fortzuführen, war selbst für die Araber zu viel und so kam es, dass, je mehr das Salz bekannt ward, man desto lieber das Wort milḥ ausschliesslich in diesem Sinne gebrauchte und für Milch eine andere, unzweideutige Bezeichnung, nämlich laban oder ḥalyb wählte.

Den Zeitpunkt auch nur annähernd bestimmen zu wollen, wann das Salz den Arabern bekannt geworden ist, wäre ein vergebliches Bemühen. Zweifellos gab es eine lange andauernde Zeit des Salzgenusses, jedoch nur in der Art, dass man salzhältiges Wasser benützte. So befriedigte man das Bedürfniss nach Alkalien im höchsten Alterthume. Ein gutes Beispiel gibt Diodor.[2] Er berichtet von den Heuschrecken fressenden Völkern der afrikanischen Küste des Rothen Meeres, dass sie aus den reichlichen Salzwasserlachen ihres Landes die Wanderheuschrecken, die oft in dichten Haufen den Boden bedeckten, begössen, so dass die ganze Masse davon durchtränkt werde. Hiedurch werde nicht nur der Vorrath wohlschmeckender, sondern auch vor Fäulniss geschützt und könne so durch längere Zeit aufbewahrt werden. Ganz ebenso machen es noch heutzutage die Stämme an der Bucht von Zula, wie mir Professor Reinisch aus eigener Anschauung mittheilt.

Das Salz durch Verdunstung des Seewassers gewinnen lernte man gewiss erst viel später, sowie auch die Benützung des Steinsalzes.

In den Städten Nordarabiens war zur Zeit Mohammeds das Salz natürlich schon längst bekannt. Ein Dichter vergleicht sein Schwert mit dem Salze, so blank und glänzend ist es; der Prophet wendet schon Salz mit Wasser zur Entfernung von Unreinigkeit an.[3]

In den festen Ansiedlungen fand es wie begreiflich mehr Eingang als bei den wandernden Stämmen der Wüste. Aber

[1] Vgl. Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, S. 350. Mowaṭṭa': Kitâb olriḍâ'.

[2] Diod. Sic. III, 29; Strabo XVI, 4, 12 (772).

[3] Ibn Hišâm, S. 554, 768. Ob an der zuerst angeführten Stelle nicht etwa Milch statt Salz zu übersetzen sei, ist nicht sicher

nicht unwahrscheinlich ist es, dass Salz und Brot zwischen denen ein gewisser, innerer Zusammenhang besteht, in nicht zu weit von einander entfernten Zeiträumen nach Arabien gekommen seien, als Begleiter einer neuen Epoche, nämlich der des Ackerbaues und des sesshaften Lebens.

Dass dem wirklich so sei, zeigt die vergleichende Culturgeschichte. Die Zeit vor dem Salz ist überall die des unstäten Hirtenlebens.

Ein gutes Beispiel hiefür bietet Indien, wo im höchsten Alterthum, in der Zeit des Rigveda, die Viehzucht, welche zum Theile sogar auf nomadische Lebensweise deutet, entschieden hervortritt gegen den Ackerbau. Hauptnahrungsmittel für Jung und Alt war damals Milch.[1] Das ist zugleich die Zeit, wo auch dort wahrscheinlich das Salz unbekannt war. Desshalb durfte auch bei den Opfern kein Salz gebraucht werden.[2]

Auch das griechische Alterthum bietet hiezu eine überraschende Parallele. Homer, der nur selten anderer Opfer als solcher von Thieren Erwähnung thut, nennt dabei nie das Salz, und es scheint demnach, dass Athenaeus gut unterrichtet war, wenn er, die Worte eines alten Gewährsmannes anführend, erzählt, dass man, im Andenken an die Vorzeit, das Eingeweide der Opferthiere verbrenne, ohne Salz beizufügen, da dieses zu solchem Gebrauche noch nicht erfunden war; als aber später das Salz den Menschen zu ihrer Speise gefiel, da blieben sie doch in der Art des Opferns bei der (alten) väterlichen Sitte.[3]

Es ist dies ein weiterer Fall von Atavismus; denn die Nichtbenutzung des Salzes bei dem Verbrennen der Eingeweide der Opferthiere zeigt, dass man dabei den alten, von den Vorfahren überkommenen Brauch festhielt, der aus der Zeit vor Entdeckung des Salzes stammte.

Wenn nun aber schon bei den Griechen die Erinnerung an die Zeit vor dem Salze so frisch sich erhalten hatte, und

[1] Zimmer: Altindisches Leben, S. 268 ff.

[2] Âpastamba-Dharma Sûtra II, 15, 15. The Sacred Books of the East ed. M. Müller II, p. 137, nach freundlicher Mittheilung meines verehrten akademischen Collegen, Hofrathes Prof. G. Bühler.

[3] Athenaeus: Deipnosoph. XIV, (23) 661.

demnach nicht gar so weit vor die Anfänge der griechischen Geschichte zurückverlegt werden darf, so wird sie wohl bei den Arabern, die doch in Allem den civilisirten Nachbarvölkern erst so spät nachfolgten, keineswegs in eine allzuferne Vorzeit gesetzt werden dürfen. Das höher in der Cultur vorgeschrittene Südarabien wird auch gewiss durch den Handelsverkehr mit den Fremden weit früher in die feineren Genüsse des Lebens eingeführt worden sein, als das Binnenland mit seinen nomadisirenden Hirtenstämmen, von denen manche zur Zeit des arabischen Propheten von Brot und Salz wenig gewusst haben dürften, und manche auch heutigen Tages noch nichts wissen.

Bedenkt man noch, dass bei den Alten nicht Salz und Fleisch, wohl aber Mehl und Salz, Brot und Salz seit den ältesten Zeiten, wo überhaupt letzteres bekannt ist, mit einander genannt zu werden pflegen, ja sogar bei den Schriftstellern, Dichtern und Prosaikern geradezu als geflügeltes Wort gebraucht werden, so wird man kaum daran zweifeln können, dass beide zusammen als die bezeichnenden Merkmale des Beginnes einer wichtigen Epoche in der Geschichte der menschlichen Cultur und der fortschreitenden Gesittung angesehen werden müssen.

Dass für die Araber diese neue Zeit später anbrach als für die anderen Völker des Alterthums, ergibt sich aus der vorhergehenden Untersuchung. Sie erscheinen als das letzte semitische Volk des alten Orientes; sie treten in die Geschichte ein, als die anderen schon im Absterben begriffen waren, sie erreichen ihre höchste Blüte, als die anderen längst verschwunden sind, und sie leben nun, seitdem ihre grosse, geschichtliche Rolle zu Ende ist, wie vor Jahrtausenden, abgeschlossen in ihren Wüsten, wo das patriarchalische Leben der biblischen Zeiten unverändert bis auf den heutigen Tag in ursprünglicher Reinheit sich erhalten hat; allerdings zugleich auch die alte Wildheit und Zügellosigkeit des vorgeschichtlichen Menschen.

II.

Blut und Seele.

Wenn schon nach uraltem Brauche der gemeinsame Genuss von Salz und Brot eine Verbrüderung zur Folge hatte, wodurch zwischen den Theilnehmern die Sicherheit des Lebens verbürgt ward, so kennen die Semiten und mit ihnen die alten Araber, sowie noch viele Völker der verschiedensten Rassen eine andere heilige und bindende, aber auch ältere und rohere Art der Verbrüderung: es ist dies der Blutbund.

So soll nach alten Sagen ein Schutz- und Trutzbündniss zwischen mehreren Stämmen Nordarabiens ('Abd aldâr, Machzum, 'Ady, Sahm, Gomaḥ) in folgender Weise abgeschlossen worden sein. Sie schlachteten alle zusammen, und vermuthlich an heiliger Stätte, ein Kameel, tauchten zusammen ihre Hände in das warme Blut und leckten es ab. Daher erhielten sie den Beinamen: Blutlecker (la'aḳat oldam).[1] Diese Sitte scheint allgemein gegolten zu haben; denn die in alter Zeit übliche Redensart für den Abschluss eines Bündnisses oder für Leistung eines bindenden Eides war: ‚Einen Eid eintauchen.'[2] Dass dieser Eid für besonders heilig galt, dass er mit dem Cultus der Götter in Zusammenhang stand, geht daraus hervor, dass Mohammed diese Form der Eidesleistung auf das Strengste seinen Anhängern verbot und als grosse Sünde bezeichnete, indem er sagte: ‚Die schweren Sünden sind folgende: die Vielgötterei, Verabsäumung der Pflichten gegen die Eltern, Mord und der Bluteid (aljamyn olghamus).'[3]

Ein gutes Beispiel bietet die Sage von der Rache des Higris:

Zwischen den Stämmen Bakr und Taghlib herrschte eine lange, hartnäckige Fehde; der letzte Mann, der fiel, war Gassâs, welcher von Kolaib meuchlings getödtet ward, obgleich er sein Schwager war; denn seine Schwester war des Ersteren Gattin.

[1] Ibn Hiŝâm ed. Wüstenfeld, p. 125. Kâmus sub voce la'ḳ.

[2] Gamasa ḥalifan. Bochâry: Kitâbo 'aḥâdyṯ il'anbijâ', Cap. higrat olnabijji. Vgl. Lexica, die natürlich das Wort falsch erklären, da sie von der Bedeutung dieses Eides keine Vorstellung hatten.

[3] Bochâry: Kitâb ol'ajmâni walnoḏuri: Cap. bâb oljamyn ilġamus.

Endlich gelangte die Fehde zum Abschluss durch ein Uebereinkommen zwischen den beiden Stämmen, nachdem sie gegenseitig nahezu sich aufgerieben hatten. Die Witwe des Gassâs, die eines Söhnleins genas, lebte bei ihrem Bruder Kolaib, der den Sohn seiner Schwester, Higris, wie sein eigenes Kind hielt, und, als er herangewachsen war, ihm seine Tochter zur Frau gab. Durch Zufall erfährt Higris, wie sein Vater Gassâs durch die Hand seines Oheims Kolaib gefallen war. Das machte solchen Eindruck auf ihn, dass sich sein ganzes Verhalten änderte. Seine Frau merkte dies und setzte Kolaib, ihren Vater, in Kenntniss. Dieser besorgte sofort, dass Higris, sein Schwiegersohn auf Blutrache sinne. Er liess ihn rufen und sprach zu ihm: ‚Du bist fürwahr mein Kind, und du weisst, wie sehr ich dich liebe; meine Tochter habe ich dir zum Weibe gegeben, und so lebst du nun mit uns als einer der Unsrigen; die Blutfehde um deinen Vater hat lange genug gedauert, so dass wir uns gegenseitig fast ausgerottet hatten; endlich schlossen wir Frieden. Ich halte nun dafür, dass du ebenso wie alle anderen Stammesangehörigen den Frieden anerkennst, und dir bereitwillig dieselben Pflichten auferlegen lassest, wie wir sie für unser Volk übernommen haben.‘ Higris erklärte sich bereit und verlangte nur, dass er standesgemäss vor dem versammelten Volke erscheinen dürfe, vollständig gewappnet, im Panzer und zu Rosse. Kolaib willigte ein, liess das Pferd vorführen und gab ihm Panzer, Schwert und Lanze. Dann gingen sie in die Volksversammlung, wo Higris den Eid leisten sollte. Schon brachte man in einem Gefässe das Blut (um zum Schwur die Hände einzutauchen), da fasste Higris die Lanze und durchbohrte Kolaib, seinen Oheim und Schwiegervater, und rächte so an ihm seinen Vater.[1]

Man sieht, dass auch hier das Blut dazu dienen soll den Schwur zu besiegeln und demselben eine höhere Weihe zu ertheilen. Dieses Blut war das eines Opferthieres, das man den Göttern schlachtete, die somit gewissermassen eingeladen wurden als Zeugen dem Abschlusse des Bündnisses anzuwohnen.

---

[1] Aġâny IV, 151. Caussin de Perceval: Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme II, p. 276. 277.

Diese Sitte ist uralt bei den Arabern, denn tausend Jahre ungefähr vor der Zeit, aus der die obige Erzählung stammt, berichtet Herodot von dem blutigen Verfahren der Araber bei ihren Bündnissen, wie folgt: ‚Wenn zwei Leute ein Bündniss eingehen wollen, so ist es ihr Brauch, dass ein Mann (wohl der Priester), der zwischen den beiden steht, mit einem scharfen Stein die innere Handfläche eines jeden der beiden Betheiligten am Daumen aufritzt; dann reisst er aus dem Kleide eines jeden ein Flöckchen (Wolle) heraus, beschmiert hiemit und mit dem Blute sieben in der Mitte liegende Steine und ruft dabei Bacchus und Urania an. Ist dies geschehen, so empfiehlt der Vertragschliesser seinen Freunden jenen Gastfreund oder jenen Bürger, wenn er mit einem solchen den Bund geschlossen hat und die Freunde halten sich nun auch verpflichtet die (eingegangenen) Versprechungen einzulösen.[1]

Es braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden, dass die alte Sitte roher als die spätere war, indem wirkliches Menschenblut zum Vertragsabschlusse gefordert ward. Später begnügte man sich mit dem Blut des Opferthieres.

Nach dem Gesagten wird man es ganz gut verstehen, wesshalb der arabische Prophet, dem einer seiner Anhänger das Blut aus der Wunde gesaugt hatte, zu diesem spricht: ‚Wahrlich, wer mein Blut mit dem seinen vermischt hat, der bleibt unberührt vom Feuer der Hölle!‘[2]

Das Blut des Propheten hatte jenen geheiligt, sie waren Blutsverwandte geworden, einer hatte für den andern einzustehen und der Prophet wollte desshalb auch eintreten für ihn am Tage des Gerichtes.

Auch bei andern Völkern des Alterthums findet sich Aehnliches. So soll schon Catilina durch gemeinsamen Genuss von Menschenblut die Mitverschworenen unlösbar an sich zu fesseln versucht haben.[3]

Bei den griechischen Vertragseiden kam es vor, dass die Schwörenden ihre Hände und Waffen in das Blut der Opferthiere tauchten.[4] Auf dem Rückzuge der Zehntausend schwören

[1] Herodot III, 8.

[2] Ibn Hišâm ed. Wüstenfeld, S. 572.

[3] Sallust: Catilina XXII. Erwiesen ist die Thatsache nicht.

[4] Schoemann: Griechische Alterthümer II, 220.

die Griechen und die Barbaren (Perser) sich Treue und es werden zu diesem Zwecke ein Eber, ein Stier, ein Wolf und ein Widder als Opfer über einem Schilde geschlachtet, (das Blut aufgefangen) und die Griechen tauchen ihre Schwerter, die Barbaren ihre Lanzen ein.[1]

Bei den Armeniern und kleinasiatischen Iberern fand der Blutbund ganz wie bei den Arabern durch Aufritzen der Daumen, dann aber durch gegenseitiges Auflecken des Blutes statt,[2] und in ganz ähnlicher Weise bei den Medern, Lydiern und Scythen.[3] Bei allen bestand das Wesentliche in dem Blutaustausche. Ganz ähnliche Beobachtungen machen wir bei den turko-tartarischen Völkern. Als religiöse Betheuerung oder Bekräftigung irgend eines Gelübdes, eines gegebenen Wortes oder eines feierlichen Uebereinkommens konnte der regelrechte Schwur nur zugleich mit einem Opfer vollzogen werden, wobei die Schwörenden durch einen Trunk Blutes von dem geschlachteten Opferthier auf feierliche Art sich verbanden: oder die Schwörenden öffneten sich eine Ader, liessen das Blut in ein Gefäss fliessen und tranken davon. Schwören heisst daher im Türkischen ‚and itschmek' Segen trinken oder richtiger ‚Opfer trinken'. Auch im Neupersischen sagt man für schwören ‚sôkend churden': einen Schwur essen (trinken). Derselbe Brauch hat sich bei den Magyaren lange erhalten und die alten, ungarischen Chroniken berichten von der Sitte des Oeffnens der Armader und des gemeinsamen Bluttrunkes.[4]

Auch im Innern von Afrika kommt derselbe Brauch vor. So erzählt Stanley von einem Bündnisse: ‚after making marks in each others arms and exchanging blood, there was a treaty of peace as firm, I thought, as any treaty of peace made in Europe.'[5]

In Ost- und Centralafrika ist dies allgemein üblich. Bei einzelnen Stämmen ist auch der Namensaustausch hiemit verbunden. Selbst auf Madagascar ist diese Sitte des Blut-

[1] Xenophon: Anabasis II, 2, 9.
[2] Tacitus: Annal. XII, 47.
[3] Herodot I, 74; IV, 70. Lucian, Toxaris 37. Valerius Max. IX, 11, extr. 3.
[4] H. Vambéry: Die primitive Cultur des turko-tatarischen Volkes. Leipzig 1879. S. 252.
[5] Proceedings of the R. Geogr. Soc. vol. XXII. S. 151.

bundes in voller Uebung, obgleich die Bevölkerung anderen Stammes ist, als die Bewohner des Festlandes. Aber auch bei den germanischen Völkern sind Spuren davon zu erkennen; bei den alten Hibernern ist der Blutaustausch bei Bündnissen gleichfalls geschichtlich verbürgt.[1]

An eine Entlehnung ist bei einer Sitte, die bei so verschiedenen Völkern herrscht, welche gar keine Berührung mit einander haben konnten, gewiss nicht zu denken. Es muss also eine logische Gedankenverkettung sein, die hiezu den Anstoss gab. Sie muss aus den gleichen Eindrücken, den gleichen Sinneswahrnehmungen des Naturlebens der wilden Völker im Zustande der ältesten, menschlichen Gesellschaft von selbst sich ergeben haben.

Auch dem rohen Wilden konnte es nicht entgehen, dass das Blut der eigentliche Lebenssaft ist, dass mit dem Blut auch das Leben aus der Wunde strömt. Sein Blut musste ihm desshalb als das kostbarste Besitzthum erscheinen, es war ihm ein Schatz, den er eifersüchtig hütete und nicht leichthin verschenkte.

Auf einen solchen Gedankengang deutet es zweifellos, wenn wir bei einem alten, arabischen Schriftsteller lesen: ‚es floss seine Seele (aus der Wunde)‘ statt: er starb.[2] Und diese Auffassung ist uralt. Schon bei Aristoteles finden wir die Ansicht eines alten Denkers (Kritias) erwähnt, der da lehrte: ‚Die Seele ist im Blute.‘[3] ‚Denn des Fleisches Leben ist im Blute,‘ heisst es im Leviticus 17, 11.

Auch sonst gilt bei Griechen und Römern die Ansicht: Das Blut ist der Sitz des Lebens.[4]

---

[1] Diese Daten gebe ich nach der Zusammenstellung bei J. Lippert, Der Seelencult. Berlin 1881, S. 61 ff. Hinsichtlich der Germanen, für die Lippert keine Quelle anführt, kann ich nur auf den altnordischen Ziehbruderbund verweisen, der auch mit dem Aufritzen der Hände und dem Vermischen des Blutes vollzogen ward. Vgl. Weinhold: Altnordisches Leben. Berlin 1856, S. 287.

[2] Ibn Wâḍiḥ ed. Houtsma II, S. 212, Z. 2. Auch im Ḳâmus und Ṣaḥâḥ wird diese Redensart ausdrücklich angeführt, woraus man sieht, dass sie sehr gebräuchlich war. Man sagte auch statt: sâlat nafsoho, fâḍat n. oder auch fâẓat n. Letzteres ist eine Verderbniss.

[3] Aristoteles: De anima I, 2, 19.

[4] Schoemann: Griechische Alterthümer II, 218. Serv. ad Vergil. Aen. IX, 348.

Lucanus sagt von dem schwerverwundeten Krieger:

> . . . . Tum volnere multo
> Effugientem animam lassos collegit in artus.[1]

Der Tod des Lacedämonier-Königs Agis in der Schlacht gegen die Macedonier wird folgendermassen beschrieben: . . . . donec lancea nudo pectori infixa est: qua ex vulnere evulsa, inclinatum ac deficiens caput clypeo paulisper excepit, deinde, linquente spiritu pariter ac sanguine, moribundus in arma procubuit.[2]

Also Blut, Seele, Leben sind Begriffe, die in frühester Zeit sich decken. Und für diese Logik der Thatsachen bei den Naturvölkern mag noch der Beweis hier beigebracht werden, dass in der Sprache des von der Cultur ganz unberührt gebliebenen Kunama-Volks in Nordostafrika, dasselbe Wort šúkā: Puls, Pulsschlag und Seele bedeutet.[3]

Das ist also in der That die allgemeine, auf der Naturbeobachtung beruhende Anschauung wilder Völker; eine Vorstellung, die bis auf unsere Tage ihre Kraft nicht eingebüsst hat.

Es unterliegt nach dem Gesagten keinem Zweifel, dass der Austausch von Blut der kräftigste Ausdruck unlösbarer Verbindung sein musste, denn Jeder gibt mit seinem Blute dem Andern einen Theil seines Selbst hin, beide treten in Blutsgemeinschaft und werden hiemit Brüder. Später trat an die Stelle dieser ältesten Form, welche dem wilden Urzustande angehört, eine mildere, nämlich das Menschenblut ward ersetzt durch das des Opferthieres, in welches man die Hände tauchte, das man aufleckte, oder womit man den Altar und die Theilnehmer an der Opferhandlung besprengte.

Diesen Verlauf der Dinge sehen wir sehr deutlich, wenn wir den oben gegebenen Bericht Herodot's über die Bundesschliessung der alten Araber vergleichen mit den um ungefähr tausend Jahre jüngeren Gebräuchen, wie sie von dem arabischen Schriftsteller geschildert werden. Bei dem alten Bundesschlusse fliesst Menschenblut; bei dem zweiten ist schon das

---

[1] Pharsalia III. 622, 623. Vgl. Tacitus, Annal. XV, 40.

[2] Q. Curtius Rufus VI. 2. Ueber andere Beispiele wo αἷμα = anima, spiritus gebraucht wird, sehe man Henr. Stephanus: Thesaurus sub voce.

[3] Nach gütiger Mittheilung meines Freundes Prof. L. Reinisch.

Blut des Opferthieres an dessen Stelle getreten. Wenn nun aber solche Bräuche nach der Denkart und den Empfindungen der wilden Menschen ihre volle Berechtigung hatten, sobald es sich darum handelte, ein möglichst festes und dauerndes Bündniss mit seinesgleichen abzuschliessen, um wie viel mehr musste dies wohl begründet erscheinen, wenn es darauf ankam, mit den Geistern der Abgeschiedenen oder gar mit den Göttern selbst einen Bund einzugehen, zu dem Zwecke ihr Wohlwollen oder ihren Schutz zu gewinnen und zu erhalten, oder sich gegen ihren Zorn und ihre Rache zu sichern.[1]

Desshalb finden wir die Menschenopfer bei den in der Gesittung am meisten zurückgebliebenen Völkern sehr verbreitet: man brachte menschliches Blut und Leben den Geistern oder Göttern dar, als das Kostbarste, das man hatte. Erst später tritt das Thieropfer auf und verdrängt erstere nur langsam. Auf einer noch höheren Stufe der Gesittung kommt das Pflanzenopfer in Gebrauch.

Diese drei Perioden: 1. des Menschenopfers, 2. der Thieropfer und 3. der vegetabilischen Opfer, bezeichnen ebenso viele Stufen der Cultur: des ältesten, wilden Lebens der Urzeit, des Fortschrittes zum Hirtenleben und zur Viehzucht, endlich des Ackerbaues und der festen Niederlassungen.

Jedoch dadurch, dass in Folge der Macht der Gewohnheit manche Gebräuche der ältesten, rohesten Zeit bis in spätere Epochen einer ziemlich hohen Cultur im Gebrauche sich behaupteten, ist eine strenge Scheidung zwischen den einzelnen Perioden nicht zu ziehen; so dass selbst in Zeiten, wo an die Stelle der alten Wildheit schon längst der Ackerbau, das sesshafte Leben und sogar die Entstehung der grossen Gemeinwesen getreten war, noch immer gewisse Bräuche, Anschauungen und Ceremonien, und besonders rituelle Verrichtungen von ganz alter Barbarei lebendig sich erhielten oder doch in geschwächter, gemilderter Form fortlebten.

Das merkwürdigste Beispiel solcher Atavismen finden wir, um von Anderem vorläufig abzusehen, bei den Menschenopfern.

[1] Als Alexander die illyrische Stadt Pelium angriff, opferten die Einwohner, um des Schutzes der Götter sich zu versichern, drei Knaben und ebenso viele Mädchen, und noch dazu drei schwarze Widder. Arrian: Anabasis I, 5.

Man begegnet denselben bei einer grossen Anzahl von Völkern theils bei Leichenbestattungen, theils bei dem Götterdienste.

Im alten Indien gibt es nach dem Opferritual fünf Opferthiere, unter denen der Mensch an erster Stelle genannt wird.

Denn ganz im Sinne der wilden Völker wird der Mensch keineswegs als ein von den Thieren verschiedenes Wesen angesehen.[1]

Dass in der Urzeit Menschenopfer auch den semitischen Völkern nicht fremd waren, ist zweifellos und liefern hiefür die heiligen Schriften den Beweis.[2] Man erinnere sich des phönicischen Molochdienstes, der auch auf Rhodus und Kreta bestand und durch die Karthager nach Afrika kam; dann des Baalcultus, der desshalb besonders merkwürdig ist, da die Priester hiebei in eigenthümlicher Bewegung den Altar umkreisten und, um der Gottheit die Erhörung der Bitten abzuzwingen, hiebei mit Schwertern und Spiessen sich verwundeten.[3] Denn Menschenblut musste fliessen, wenn die Götter günstig gestimmt werden sollten.

Bei den Griechen und Römern erhielten sich die Menschenopfer bis in die Zeiten des Augustus und selbst noch etwas später.[4]

Allerdings zeigte sich schon weit früher die Neigung zu einer milderen Uebung. So lässt schon Euripides in seiner Tragödie ‚Iphigenia auf Tauris' die Athene hinsichtlich des altüblichen Menschenopfers anordnen, dass künftighin, wenn das Volk zum Feste erscheint, ein Mann sich nur den Hals blutig ritzen solle:

> ‚Damit der Göttin hehrer Brauch in Ehren bleibt.'
> ὁσίας ἕκατι θεά θ' ὅπως τιμὰς ἔχῃ.[5]

Und Lykurg verordnete, dass, um den Altar nach altem Brauch mit Menschenblut zu besprengen, statt des Menschenopfers die Epheben gegeisselt werden sollten, bis Blut fliesse.[6]

[1] Zimmer: Altindisches Leben. Berlin 1872, S. 72.

[2] Genes. 22; Richter 11, 35.

[3] Könige I, 18, 25.

[4] Schoemann: Griechische Alterthümer II, 222, 449.

[5] Eurip. Iphig. auf Tauris v. 1440 ff.

[6] Pausan. III, 16, 10.

Bei Germanen und Galliern erhielten sich die Menschenopfer bis in die römische Kaiserzeit.[1]

In Aegypten schaffte sie zu Anfang der XVIII. Dynastie Amasis zu Heliopolis ab.[2] Auf königlichen Befehl blieben sie verboten, obwohl sie nach Anderen noch länger fortbestanden.[3]

Wenden wir uns nun wieder den Arabern zu. Sie hatten gleichfalls diesen grausamen Brauch. In der ersten Hälfte des 5. christlichen Jahrhunderts brachen, wie ein syrischer Schriftsteller erzählt,[4] die Araber in das damals zum persischen Reiche gehörige Euphratgebiet ein, wobei sie in Bêth-Ḥûr der Göttin Bêlti (Venus) oder Kaukabtâ, welche die Araber Alʿozzà nennen, zahlreiche Knaben und Mädchen opferten.[5]

Mondir, der Sohn des Imra'alḳais, König von Ḥyrah, opferte einen Sohn des Ghassanidenfürsten Ḥârit der Aphrodite (alʿozzà); so berichtet wenigstens Procopius.[6] Derselbe Fürst opferte dieser Göttin einmal vierhundert gefangene Nonnen.[7]

Auf Menschenopfer in Ḥyrah deutet auch die Geschichte des Königs Mondir Ibn mâ'ilsamâ', der an seinem bösen Tage einmal im Jahre den Nächstbesten, dem er begegnete, vor den beiden Grabmonumenten, die unter dem Namen ‚gharijjâni', d. i. die beiden blutbeschmierten bekannt sind, tödten liess.[8]

Nach dem Zeugnisse des Theodulus, des Sohnes des Nilus, der um 400 Ch. gelebt haben soll, opferten die Araber des Sinaigebietes das Beste der Beute dem Morgensterne, am lieb-

[1] Tacitus, Germ. 39; Lucan. Pharsalia III, v. 403 ff.; Caesar: De bello Gallico VI, 16.

[2] Nach Manetho: Porphyr. de abstin. II, 55.

[3] Diod. I, 88; Plut. de Iside et Osir., Cap. 73.

[4] Isaacus Antiochenus ed. Bickell. Giessen 1873, I, S. 220.

[5] Prof. Th. Nöldeke, dem ich diese Mittheilung verdanke, meint Bêth-Ḥûr dürfte mit Tell Ḥûr, bei Moḳaddasy, S. 150, Z. 2 zu identificiren sein, das zwei Tagreisen von Âmid entfernt ist.

[6] Proc. de bello pers. II, 28, 4, dann auch Nöldeke, Geschichte der Araber und Perser, S. 171.

[7] Land: Anecd. III, 247; Nöldeke: Ṭabarî: Geschichte der Araber und Perser, S. 171 Note.

[8] Agâny XIX, S. 88; Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme. Paris 1847. II, 104.

sten schöne Knaben, die sie auf zusammengeschichteten Steinhaufen hinschlachteten.[1]

Aber sogar bis ins 6. Jahrhundert, ja bis in die Zeiten des arabischen Propheten erhielten sich diese Reste alter Wildheit, und Spuren davon lassen sich noch in der ersten Zeit des Islams nachweisen. So finden wir in der ältesten Traditionssammlung folgende Erzählung: Zu dem gelehrten 'Abdallah Ibn 'Abbâs kam einst ein Weib und theilte ihm mit, sie habe ein Gelübde gethan, ihren Sohn als Opfer zu schlachten. Da entschied Jener wie folgt: ‚Schlachte deinen Sohn nicht, sondern leiste Busse für den Bruch deines Gelübdes.'[2]

Also ein Kindesopfer ganz im Sinne der alten Patriarchenzeit. Mit Sicherheit geht daraus hervor, dass die Vorstellungen des Heidenthums noch immer nicht ganz in Vergessenheit gerathen waren. Auch in anderer Beziehung können solche Nachwirkungen der alten Gewohnheiten noch deutlich erkannt werden.

Die blutigen Opfer der heidnischen Zeit waren so sehr zur Gewohnheit geworden; man konnte so wenig sich einen Gottesdienst vorstellen, bei dem kein Blut flösse, dass man allmälig dieses als das Wesentliche, als die Hauptsache der heiligen Handlung anzusehen sich gewöhnt hatte; dass man endlich soweit ging, dem Blute eine heilige, weihende, sündentilgende, reinigende Kraft zuzuschreiben. Die Griechen hatten ihre blutigen Reinigungsopfer, und auch bei den Hebräern fehlten sie nicht.[3]

Die Araber schrieben dem Blute des Opferthieres eine feiende, gegen Unheil schützende Wirkung zu. So war es vor dem Auftreten des Islams Brauch, für einen Knaben, wenn das erste Haupthaar geschoren ward, ein Lamm zu schlachten;

[1] Wellhausen: Reste des arabischen Heidenthums. Berlin 1887, S. 37. Vom Verbrennen des Opfers ist keine Rede, der Mangel an Brennstoff macht es ohnehin höchst unwahrscheinlich. Man häufte wohl über dem Leichnam Steine auf.

[2] Mowaṭṭa': Kitâb olnoḏuri wal'ajmân.

[3] Schoemann: Griechische Alterthümer II, 327. Ueber die in der späteren römischen Kaiserzeit üblich gewordenen Taurobolien, wo man mit Stierblut von den Sünden sich rein zu waschen vermeinte, vgl. Boissier: La religion romaine. Paris 1874. I, 412. Der orientalische Ursprung der Taurobolien ist kaum zu bezweifeln.

dieses Opfer hies ʿaḳyḳah und mit dem Blute desselben ward das Haupt des Kindes bestrichen.[1]

Der Islam änderte nur wenig an diesem durchaus heidnischen Gebrauche: man schlachtete das Lamm, wie früher, schor das Haupt des Kindes und statt des Blutes bestrich man es mit Saffran oder der rothen Chaluḳsalbe.[2] Mohammed hatte nämlich im Gegensatze zum Heidenthum das Blut für unrein erklärt. Gleichzeitig mit der Haarschur wurden auch Almosen vertheilt und Fâṭimah, des Propheten Tochter, liess, als sie für ihre Kinder das ʿAḳyḳah-Opfer darbrachte und ihre Haare geschnitten wurden, diese abwägen und ihr Gewicht in Silber als Almosen vertheilen.[3]

Dieser Glaube an die wundervolle Kraft des Opferblutes ist uralt. Nach der biblischen Sage besprengten die Hebräer in Aegypten die Thürpfosten und Schwellen ihrer Wohnhäuser mit dem Blute des Opferlammes, damit der Würgengel des Herrn daran vorüberschreite.[4] Also auch hier schützt und schirmt das Opferblut vor Unheil.[5]

---

[1] Es scheint, dass dieses Blut nicht abgewaschen, sondern als Zeichen der erhaltenen Opferweihe und als Schutzmittel gegen schädliche Einflüsse unangetastet gelassen ward. Desshalb heisst es in einem alten Gedichte:

O Hind! heirate nicht eine Vogelscheuche,
Einen, der vom ʿAḳyḳah-Opfer die Blutspur trägt, einen Rothhaarigen!

ايا هندُ لا تنكحى بُوهَةً
عليه عقيقته أَحْسَبَا

Vgl. Damyry: Ḥaját olḥaiwân I, S. 183; sub voce بوّة; dann Dywân des Imra' alḳais ed. Ahlwardt, S. 115, III, v. 1; Ausgabe von Kairo mit dem Commentar des Baṭlajusy, vom Jahre 1282, S. 162. Das Wort ʿAḳyḳah bezeichnet die erste Haarschur des Kindes. Robertson Smith (Kinship and Marriage in early Arabia, p. 154) geht zu weit, wenn er in der ʿAḳyḳah-Ceremonie ‚a renunciation of the original mother kinship' sehen will.

[2] Śarḥ olmowaṭṭa', Kairo II, 365; Cap. alʿamal fylʿaḳyḳah.

[3] l. l. II, 263 Cap. mâ gâ'a fylʿaḳyḳah.

[4] Exodus 12, 5 ff.

[5] Auf einem Missverständnisse beruht es, wenn Prof. Robertson Smith (Kinship and Marriage in early Arabia S. 153) von dem Besprengen der Zelte des Heeres der Koraishiten mit Blut spricht und sich hiebei auf

In Aegypten herrscht noch jetzt die Sitte, auf die Thore und Aussenwände der Wohnhäuser in Henna (Lawsonia inermis) eingetauchte Hände abzudrücken. Das Opferblut wird hier durch die rothe Farbe der Hennapflanze ersetzt.

Von Musà Ibn Noṣair, dem Statthalter Westafrika's, dem Besieger der Berberen und Begründer der arabischen Oberherrschaft erzählt man, dass, als er mit seinem Heere auszog, ein Vogel ihm zuflog; er fasste ihn, schlachtete ihn und beschmierte sich mit seinem Blute, riss ihm die Federn aus und warf ihn endlich rücklings über den Kopf, indem er ausrief: Das ist der zweifellose Sieg.[1]

Alle diese alten, abergläubischen Volksgewohnheiten sind Vermächtnisse einer fernen Vorzeit, und selbst der Islam mit all' seiner Strenge vermochte es nicht, den Glauben daran zu erschüttern. Bis auf unsere Tage bestehen sie in ungeschwächter Kraft fort. Das 'Aḳyḳah-Opfer wird noch jetzt in Mekka ebenso gefeiert wie vor anderthalb Jahrtausenden.[2] Noch immer ist es Sitte in Ḥigâz bei einem Neubau die Ecken des Gebäudes mit dem Blute eines Opferthieres zu besprengen, angeblich um die Erdgeister[3] ('ahl al'arḍ) zu versöhnen und zu verhindern, dass bei den Arbeiten ein Unglück geschehe.

Wâḳidy S. 28 meiner Ausgabe, und Prof. Wellhausen's Uebersetzung (Mohammed in Medina, S. 42) bezieht. Wellhausen hat die Stelle missverstanden und schlecht übersetzt: ‚ein Kameel, dessen Blut lebendig war'. Es ist von einem schlecht geschlachteten Kameel die Rede, das noch so viel Lebenskraft hatte, dass es trotz des strömenden Blutes sich losriss, im Lager herumrannte und die Zelte mit Blut beschmutzte. Dem Vorfall wird eine unglückliche Bedeutung zugemessen. Auch bei den Römern und Griechen galt es als unglückliches Omen, wenn das Opferthier entfloh oder sich sträubte. Vgl. Sueton, Caesar 59; Galba 18. Auch bei Pausanias finden sich diesbezügliche Stellen, die ich aber zu notiren verabsäumte. Vgl. Schoemann, Griechische Alterthümer II, 212. — Ich lasse hier die oben citirte Stelle folgen (Wâkidy, Maġâzy ed. Kremer, S. 28, Z. 7): فنحر ابن الحنظليّة جزرًا فكانت جزور منها بها حياة فما بقى خباء من اخبية العسكر الّا اصابه من دمها *

[1] Ibn 'Adâry, ed. Dozy I, S. 26.

[2] Snouck-Hurgronje: Mekka II, S. 137, 329.

[3] Es sind dies die genii loci der Griechen und Römer, denen gleichfalls Opfer dargebracht wurden.

Dasselbe pflegt man aus demselben Grunde bei dem Graben eines Brunnens zu thun.[1]

Eben weil man das Blut als das Kostbarste ansah, weil man ihm eine weihende, heiligende Kraft zuschrieb, waren alle Opfer des arabischen Heidenthums blutige und sind es auch im Islam geblieben. In Arabien selbst haben die Sitten und Vorstellungen des alten Heidenthums trotz des oberflächlichen mohammedanischen Firnisses fast ganz unverändert sich erhalten und sind derlei Opfer so überaus häufig, dass die Nomaden selten anderes Fleisch essen als solches von Opferthieren.

Wird ein Knabe geboren, so opfert man ein Lamm; kehren die Männer von einem glücklichen Beutezug zurück, so empfangen die Frauen sie mit Gesang und Tanz, dann wird ein Opferthier geschlachtet und die Beute, um sie zu weihen, mit Blut beschmiert. Um die Gesundheit eines kranken Kameeles zu erflehen, opfert man eine Ziege; als Dank für die eigene Genesung opfert ein Anderer eine Gais;[2] ein reicher Städter einen Stier.[3] Ein Beduine, der sich die Gesundheit seiner Kameele sichern will, schlachtet ein Lamm, indem er ihm mit dem Schwert die Kehle durchschneidet, fängt das strömende Blut in einer Schale auf, geht damit zu jedem einzelnen Thier seiner Heerde und bestreicht ihm Hals und Flanken mit Blut, um es gegen Siechthum zu feien.[4] Aus demselben Glauben an die heilvolle Wirkung des Blutes erklärt sich die noch jetzt bestehende Gewohnheit, wenn man auf Wüstenreisen einen Hammel schlachtet, dies am Eingang des Zeltes zu thun und die Kameele mit dem Blute zu bestreichen.[5] Befindet man sich in Gefahr, so pflegt man für den Fall der Rettung das Gelübde zu thun ein Opferthier zu schlachten.[6] Das Fleisch wird immer verzehrt.[7] Selbst um die Unfruchtbarkeit des Bodens zu brechen, pflegen die Landleute ein Thier zu

[1] Doughty: Travels in Arab. Des. I, 136, 452; II, 100, 198.

[2] Doughty I, 452.

[3] l. l. II, 143. [4] l. l. I, 499.

[5] Lady Anna Blunt: Voyage en Arabie. Paris, Hachette 1882. Chap. IX, S. 213.

[6] l. l. Chap. V, S. 114; Chap. III, S. 62, 63.

[7] Doughty, I, 452.

schlachten und die Erde mit dem Blute zu besprengen, indem man vermeint auf diese Art die Erdgeister ('ahl al'arḍ) zu versöhnen.[1]

Alles das ist unverkennbar heidnisch. Der Prophet verbot es ausdrücklich, den Geistern Opfer darzubringen und Thiere zu schlachten, wie dies bei einem Neubau oder bei dem Graben eines Brunnens üblich war, aber sein Verbot blieb gänzlich wirkungslos.[2] Auch im klassischen Alterthum lassen sich Spuren ähnlicher Ideen nachweisen. Wenn Hagel drohte, opferte der Eine ein Lamm, der Andere ein junges Huhn, oder wer zu arm war, ritzte sich den Finger auf und brachte mit dem Blute eine Libation dar, worauf die Felder vom Unwetter verschont blieben.[3]

Vielleicht hängt mit diesem Glauben an die Wirksamkeit des Blutes auch das ziemlich moderne arabische Sprichwort zusammen: ‚Von Blut ein Tröpflein roth vertreibt Sorge und Noth.'[4]

Aber auch bei dem ostafrikanischen Bogosvolke findet man den Glauben an die Macht und Wirksamkeit des Blutes, und, um dies zu beweisen, gebe ich hier, nach einer Mittheilung meines werthen Freundes, Prof. L. Reinisch, eine Schilderung der Heiratsceremonie, die bei diesem christlichen Volke ohne jede priesterliche Mitwirkung stattfindet.

Es wird eine ganz neue Hütte erbaut oder ein Zelt errichtet und vor dem Eingange eine Grube von ungefähr einem bis zwei Fuss Tiefe ausgegraben. Kommt nun die Braut, so

---

[1] Doughty I, 136.

[2] Ich lasse hier eine merkwürdige Stelle aus einer Schrift des besten Kenners des arabischen Alterthums, des Abu 'Obaidah († um 200 H.) folgen: روى ابو عبيدة فى كتاب الاموال والبيهقى عن الزهرى عن النبىّ صلّى الله عليه وسلّم انّه نهى عن ذبائح الجنّ قال وذبائح الجنّ ان يشترى الرجل الدار او يستخرج العين وما اشبه ذلك فيذبح لها ذبيحة للطيرة وكانوا فى الجاهليّة يقولون اذا فعل ذلك لم يضرّ اهلها الجنّ فابطل صلّى الله عليه وسلّم ذلك ∴. Die angeführte Stelle findet sich bei Damyry, Ḥaját olḥaiwân I, 241 sub voce: ginn, gegen Ende dieses sehr langen Artikels.

[3] Seneca: Quest. nat. IV, 6; Clemens Alex., Stromata VI, 31 ed. Dindorf, Oxford 1860.

[4] Noḳṭat dam tofarrig ham. Freytag, Arab. Prov. III, S. 517, Nr. 3103.

wird sie über diese Grube ins Zelt getragen und quer vor dem Eingang auf den Boden gelegt. Der Bräutigam aber tritt mit einem Schritte über sie in das Zelt. In demselben Augenblicke, wo er dies thut, wird ein junger Stier geschlachtet, indem mit einer breiten Lanzenspitze ihm die Halsschlagader durchstochen und die Kehle geöffnet wird. Das Blut lässt man in die Grube vor dem Eingang des Zeltes fliessen, gleichzeitig jedoch wird mit grosser Schnelligkeit und Gewandtheit das Hinterbein sammt der Keule abgetrennt und mit dem daraus hervorspritzenden Blute gegen die Versammelten, sowie gegen die Brautleute geschwungen, so dass sie alle mit dem Blute besprengt werden.

Das ist der blutige Segen und die Weihe der Bogos, die allen Betheiligten, den Gästen wie dem Brautpaare, zum Glück und Heil gereichen soll.[1]

Im europäischen Volksaberglauben des Mittelalters verlangt der Teufel immer von Jenen, die sich ihm verschreiben, die eigenhändige Unterschrift, aber nicht etwa mit Tinte, sondern mit dem eigenen Blute: denn nur so hielt er die Urkunde für unanfechtbar. Also auch hier zeigt sich wieder der Gedanke von der besonderen Bedeutung dieses kostbaren Saftes.

So spielen uralte Vorstellungen bis auf unsere Tage fort: allerdings nur im Gebiete der Sage und der Volksmythe. Doch sogar im christlichen Abendmahle ist dieselbe Idee zum Ausdrucke gekommen; indem der Erlöser den Wein für sein Blut erklärte und mit seinen Aposteln aus demselben Kelche trinkt, geht er hiemit einen unlösbaren Blutbund mit ihnen ein, ganz im Sinne der ältesten semitischen Volksvorstellungen; nur in einer dem damaligen höheren Stande der Gesittung entsprechenden, gemilderten Form, indem das Blut der Traube[2] das Blut des Menschen- oder Thieropfers ersetzt.

[1] Auch die Araber schlachteten, so wie die Bogos, die Opferthiere mit einer breiten Lanzenspitze, indem sie die Halsschlagader und die Kehle durchstachen, damit das Blut reichlich herausströme. Dieses Oeffnen der Kehle war auch bei den Griechen der allgemein herrschende Opferbrauch. Pausan. Graec. descrip. VIII, 37, 8: Wellhausen in dem Buche: Mohammed in Medina, S. 258, übersetzt irrthümlich das Wort: ḥarbah Lanze, mit ‚Messer‘ und verwischt hiedurch das Charakteristische des Vorganges.

[2] Der Ausdruck ist echt semitisch.

Noch einen Umstand muss ich hier hervorheben, bevor ich diese Gedankenreihe verlasse. Es ist dies die auffallende Aehnlichkeit der Opferhandlung bei den verschiedenen alten Völkern: eine Uebereinstimmung, die sich nur aus der allen gemeinsamen Idee von der heiligenden Kraft des Blutes genügend erklären lässt.

Bei den griechischen Opfern wurde das Blut um den Altar herum ausgegossen;[1] offenbar als Spende für die Götter; bei den Hebräern ward anlässlich des in feierlicher Weise zwischen dem Volke und Jahve geschlossenen Bundes das Blut der Opferthiere theils gegen den Altar hin, theils über das Volk gesprengt;[2] bei ihren Opferfeierlichkeiten ward das Blut gegen die Bundeslade gesprengt oder um die Hörner des Rauchaltares gestrichen und dann das Uebrige am Fusse des Brandopferaltares ausgeschüttet.

Bei den alten Arabern ward es auf den Opferstein oder auf das Idol gegossen; so heisst es in einem alten Gedichte aus heidnischer Zeit:

Ich schwöre bei den Blutlachen (die) um (das Idol) 'Anḍ (stehen)
Und den Opfersteinen, die zurückgelassen wurden bei (dem Idol) So'air.[3]

Ein anderer alter Dichter schwört mit folgenden Worten:

Wohlan, bei den Blutströmen, welche du für 'andam hältst,[4]
Auf dem Scheitel der (Göttin) Al'ozzà oder bei (dem Idol) Nasr.[5]

Dass die Götter am Blute der Opfer Vergnügen haben, ist eine uralte Vorstellung: bei den Griechen galt es für ausgemacht, dass die Götter an dem Fettdampf der Opfer, der mit dem Rauch zu ihnen aufsteigt, sich besonders ergötzen.[6] Der Gedanke, dass mit dem Blute, als dem eigentlichen Lebenssafte, die Seele verbunden sei, führte unter vielen wilden Völkern zu ganz ähnlichen Glaubensvorstellungen.[7]

---

[1] Schoemann: Griechische Alterthümer II, 213.
[2] Exodus 24, 8.
[3] Gauhary: Ṣaḥaḥ, voce mwr.
[4] 'Andam ist eine roth färbende Pflanze: Drachenblut.
[5] Gauhary: Ṣaḥâḥ, voce nsr.
[6] Lucian: Icaromenippus XLVI.
[7] Tylor: Die Anfänge der Cultur II, 383.

Aber noch weit mehr als die Götter sind die Schatten der Abgeschiedenen des Blutes bedürftig; denn, indem sie es einschlürfen, erlangen sie wieder Lebenskraft und werden wieder, wenn auch nur für kurze Zeit, des Genusses der Lebenswonne theilhaftig. Desshalb sind sie so begierig darnach und sehnen sich einen, wenn auch nur flüchtigen, Trunk zu thun aus des Lebens schäumendem Becher. Dieser Gedanke tritt mit vollster antiker Klarheit in der Odyssee hervor bei der Schilderung von des Odysseus Höllenfahrt. Er gräbt, sobald er den Hades betreten hat, eine Grube, in die er das Blut der geschlachteten schwarzen Schafe und Widder fliessen lässt, worauf sofort die Scharen der bleichen Schatten sich herandrängen, begierig davon zu trinken. Aber er legt sein blankes Schwert darüber und wehrt sie ab; denn er wartet auf die Schattengestalt des Sehers Tiresias, den er um die Zukunft befragen will. Selbst den Schatten der eigenen Mutter weist er zurück. Endlich erscheint Jener und verspricht Rede und Antwort ihm zu geben, wenn er ihn trinken lasse. Da, so erzählt Odysseus:

. . . . . da wich ich zurück und das Schwert mit den silbernen Buckeln
Fuhr in die Scheide hinab; er trank von dem dunkelen Blute.

Nun erst, nachdem Tiresias ihm die Zukunft enthüllt hat, lässt Odysseus das Schattenbild der eigenen Mutter von dem Blute trinken, und diese erkennt auch nun erst ihren Sohn, nachdem sie mit dem Trunke neue Lebenskraft in sich aufgenommen hat.[1]

Dass man mit diesem so unersetzlichen Safte die Geister und Götter gewinnen, ihre Gunst, ihr Wohlwollen, ihren Schutz sich erwerben könne, ist eine weitverbreitete Idee. In Borneo besteht bis in unsere Zeit die Sitte, wenn ein grosser Häuptling ein neues Haus bezieht, es mit Menschenblut einzuweihen, indem man hiemit die Mauern und Pfeiler besprengt. Der Zweck ist ganz derselbe wie bei den früher besprochenen arabischen Thieropfern für die Erdgeister, nämlich die Absicht, die Genien des Ortes zu besänftigen und zu gewinnen.

[1] Odyssee XI, 25—153.

Der Glaube, dass man durch das Opfer eines Menschenlebens den Bauwerken ewige Dauer verleihen könne, findet sich über weite Länder verbreitet, und ganz verschiedene Völker stimmen hierin überein. Er beruht ganz und gar auf den oben gegebenen alten Vorstellungen.

So liess der Statthalter von Bassora, 'Obaidallah Ibn Zijâd,[1] als er den unter dem Namen ‚Das weisse Schloss' bekannten Regierungspalast baute, einen Menschen unter einem der Hauptpfeiler lebendig einmauern, eine That, die nach mohammedanischen Begriffen um so frevelhafter war, als das Opfer selbst ein Mohammedaner und nicht einmal ein Sclave, sondern ein freier Mann war.[2]

Solche abergläubische Bräuche herrschten auch selbst noch im christlichen Europa und der gelehrte Schriftsteller, der diesen Thatsachen eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat,[3] versichert sogar, dass noch im Jahre 1843, als bei Halle eine neue Brücke gebaut ward, sich im Volke die Ansicht geltend machte, es müsse ein Kind in den Grundfesten eingemauert werden.

Leider gibt uns der geistreiche Culturhistoriker in diesem Falle nicht die Quelle an, aus der er seine Nachricht geschöpft hat.[4]

Immerhin genügt aber das eben Angeführte um deutlich zu zeigen, welchen gewaltigen Einfluss auf die Menschen solche aus Zeiten der tiefsten Wildheit stammende Vorstellungen über die Natur des Blutes und der Seele, sowie der Geister, ausgeübt und zum Theile sogar bis in die Gegenwart noch nicht verloren haben. Es müssen sehr lange Zeiträume des wilden Lebens vorübergeflossen sein, bis sich solche Ueberzeugungen, von einem Geschlechte zum andern übertragen, so unverwischbar dem Volksgeiste einprägen konnten, dass noch immer Spuren des alten Aberglaubens sich zeigen.

Im Alterthume, bevor noch der Islam mit seinen meistentheils aus der altpersischen Glaubenslehre geschöpften Ideen über ein künftiges Leben nach dem Tode, den Arabern neue und ihnen unbekannte Aussichten eröffnet hatte, befassten sie

[1] Starb 686 Ch.

[2] Ibn alfakîh ed. de Goeje, S. 156.

[3] Tylor: Anfänge der Cultur I, 104; vgl. J. Lippert, Seelencult, S. 27.

[4] Tylor, l. l. I, 104.

sich gar nicht mit Grübeleien über metaphysische Fragen; sie lebten ganz in der Gegenwart und bekümmerten sich wenig oder gar nicht um das Zukünftige. Die alten Dichter wie Labyd geben getreu diese Geistesrichtung wieder: die Seligkeit nach dem Tode ist ihnen ganz gleichgiltig: sie begnügten sich mit dem grösseren oder kleineren Theil davon, den sie auf Erden geniessen konnten. Von der Vergangenheit besitzen sie nur ein Erbstück, nämlich ihre alten Sagen, ihre Volks- und Stammesüberlieferungen und ihre alten, abergläubischen, von den Vätern ererbten Vorstellungen und Gebräuche. Zu diesen gehörte es auch, dass man glaubte die Seelen oder Schatten der Verstorbenen müssten, wenigstens einige Zeit nach ihrem Tode, besonders so lange der an ihnen begangene Mord noch ungerächt sei, eine Art von unruhigem Schattenleben führen. Das Blut mochte immerhin als Sitz der Seele und des Lebens angesehen werden, aber trotzdem bestand nach dem Glauben der alten Semiten, auch wenn das Blut längst schon vergossen und vergangen war, das geistige Element im Blute: die Seele auch fernerhin. Das Wort nafs = anima hängt zusammen mit nafas = spiritus, anhelitus = πνεῦμα, hebräisch nefesh, Athem. Es zeigt dies, dass man wohl den aus frisch vergossenem, noch heissem Blute aufsteigenden Dampf, als den Hauch des Lebens betrachtete, der nicht zugleich mit dem Körper zu Grunde gehe.[1]

Diese Beobachtung des rauchenden Blutes mag zuerst bei den Urmenschen den Gedanken wach gerufen haben, dass im Menschen, wenn auch der Körper vergeht, doch noch etwas enthalten sei, welches nach dem Tode fortbestehe und in die Lüfte emporsteige. Auf diese Art wird wohl die erste Vorstellung von der körperlosen Seele, von Geistern und Göttern entstanden sein, eine Idee, welche bei allen wilden Völkern sehr verbreitet ist.

---

[1] Nachdem ich Obiges schon geschrieben hatte, finde ich, dass der ausgezeichnete Culturhistoriker J. Lippert auf Grund seiner eigenen Forschungen, zu demselben Schlusse gekommen ist, dass der Begriff der Seele zuerst aus der Beobachtung des rauchenden Blutes sich entwickelt habe (J. Lippert, Der Seelencult. Berlin 1881, S. 60). Dieses Zusammentreffen zweier von einander ganz unabhängiger Forscher erhöht nicht wenig die Wahrscheinlichkeit für die Richtigkeit der Voraussetzung.

Da die hierauf bezüglichen Anschauungen der Naturvölker schon in umfassender Weise zusammengestellt und besprochen worden sind,[1] so kann ich es durchaus nicht als meine Aufgabe betrachten, das schon Gesagte und Erwiesene nochmals vorzubringen. Aber ich halte es für meine Aufgabe, jene hieher Bezug nehmenden Thatsachen zu verzeichnen, die sich aus der eingehenden Erforschung der arabischen Quellen für die allgemeine Culturgeschichte mit Sicherheit feststellen lassen.

Vor Allem ist es ein alter Volksglaube, der hier untersucht werden muss. Es ist dies die im arabischen Alterthum geltende Ansicht, dass die Seele eines Getödteten in ein Käuzchen sich verwandle.

Dieser Todtenvogel wird ṣadan̲ oder hâmah (Eule) genannt; er soll aus dem Schädel des Todten, wenn er verwest, hervorfliegen und so lange klagen bis der Mord gerächt ist.[2]

Bei den Dichtern ist nicht selten die Rede davon, nur ist es nicht immer sicher, ob ṣadan̲ oder hâmah wirklich das Käuzchen bedeuten, oder ob sie im gewöhnlichen Sinne aufzufassen seien, indem ṣadan Echo und hâmah Schädel bedeutet.

So sagt Labyd:[3]

Nichts ist die Menschheit, seit du starbst, mir werth,
Und sie sind (mir) nichts als ṣadan̲ und hâmah.

Und an anderer Stelle:

Auch eine nackte Wüste durchzog ich,
Wo ṣadan̲ ächzt zum Klagrufe der hâmah.[4]

Ein heidnischer Dichter sagt:[5]

Der Prophet erzählt uns, dass wir (ewig) leben werden,
Aber welches Leben ist das der Echoklänge und Schädel![6]

[1] Vorzüglich von Tylor: Anfänge der Cultur; dann bei Lubbock: Origines de la civilisation.

[2] Gâḥiz: Albajân waltibjân, S. 188, Ausgabe von 1301. Constantinopel, Gawâïb-Druckerei, in der Sammlung: Chamso rasâïl.

[3] Labyd ed. Chalidy. Wien 1880, S. 135. [4] S. 88.

[5] Bochâry, Cap. Bâbo higrat olnabijji ilâlmadynah (21). Gegen Ende des Kitâbo 'aḥâdyt ol'anbijâ'.

[6] Der Text lautet mit den vorhergehenden Versen:

وما ذا بالقليب قليب بدر * من الشيزى تزيّن بالسنام
وما ذا بالقليب قليب بدر * من القينات والشرب الكرام

Bekannt ist die Geschichte der durch die standhafte Liebe ihres Verehrers berühmt gewordenen Lailà. Sie kam einst an seinem Grabhügel vorbei und erinnerte sich eines Gedichtes, worin er ihr gesagt hatte: selbst wenn er unter den Steinplatten läge und sie grüsse ihn, so würde er ihren Gruss erwidern oder als Käuzchen zu ihr kreischen. Da ritt sie hin und sprach die Grussformel aus, aber in demselben Augenblick flog laut kreischend hinter dem Grab eine Eule hervor, das Kameel scheute sich, warf Lailà ab und sie blieb sofort todt.[1]

Die Seele ward als Vogel gedacht; so sagt ein Mann, welcher geträumt hatte, dass ein Vogel aus seinem Munde flog: ‚Dieser Vogel ist meine Seele.'[2]

Auch Avicenna in seinem Gedichte über die Seele vergleicht sie mit einer Taube.[3]

Schon in der ältesten Sammlung der Aussprüche des Propheten findet sich eine Ueberlieferung, laut welcher er gesagt haben soll: Fürwahr, die Seele der Gläubigen wird zu einem grünen Vogel, der auf den Bäumen des Paradieses seinen Aufenthalt hat, bis zu dem Zeitpunkte, wo Gott sie (die Seele) in ihren Körper zurückkehren lässt, an dem Tage, wo derselbe wieder auferweckt wird.[4] Eine ganz übereinstimmende Tradition findet sich auch bei Ibn Hishâm in Betreff der Seelen der in der Schlacht von 'Oḥod als Märtyrer gefallenen Gläubigen.[5] Spätere haben dann die Legende weiter ausgeführt.[6] Alles das geht auf sehr alte, vorgeschichtliche Volksdichtung und Mythen zurück. So wird schon von Semi-

---

تحيّينا السلامة امّ بكـــــــر * وهل لى بعد قومى من سلام
يحدثنا الرسول بأن سنحيا * وكيف حياة اصداء وهـــام

[1] Agâny X, 84; Mas'udy III, 312, Geschichte der herrschenden Ideen, S. 167.

[2] Ibn Hiśâm, S. 254.

[3] Ibn Challikân: Ibn Synâ; Damyry sub voce warkâ'.

[4] Śarḥ almowaṭṭa' Cap. Gâmi 'olganâ'iz Ausgabe von Kairo, vom Jahre 1286, II, S. 32.

[5] Ibn Hiś. ed. Wüstenfeld, S. 604.

[6] Nach Ghazâly: Iḥjâ' IV, 215 werden die Seelen der Frommen im Paradiese in dem Kropfe grüner Vögel aufbewahrt, die unter dem Throne Gottes sich aufhalten. Auch im Mowaṭṭa' findet man Aehnliches. Cap. mâ gâ' fylmotaḥâbbyna fyllâh.

ramis erzählt, dass sie sich in eine Taube verwandelte.[1] Das bedeutet, dass ihre Seele als Taube fortflog. Der auf dem Portal der nabatäischen Felsengräber in Ḥigr in Stein ausgehauene Vogel, der wie eine Eule aussieht, ist nichts anderes als der Seelenvogel des alten, arabischen Volksglaubens.[2] Auch die christliche Symbolik kennt, wie ich glaube, die Taube als Symbol der Seele und bei der Taufe Jesu im Jordan steigt der heilige Geist in Gestalt einer Taube auf ihn hernieder.

Auf solche alte Bilder und Gleichnisse geht der arabische Volksglaube zurück und ganz ähnliche Vorstellungen finden sich in den Sagen vieler anderen Völker.

Im Kindesalter der Cultur fassten Alle die Seele als etwas Flüchtiges, Unfassbares auf. In der Odyssee XI, 220 heisst es:

‚Während die Seel' im Fluge davonschwebt, ähnlich dem Traumbild.'
ψυχὴ δ' ἠΰτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

In den Sagen des Sahovolkes erscheint derselbe Gedanke: ‚Die Mutter, die verstorben war, verwandelt sich in einen Vogel.'[3]

Auch in der europäischen Sagenwelt zeigt sich dasselbe. In einem alten bretonischen Liede heisst es: ‚In Kerloan, auf dem Schlachtfelde, steht eine Eiche, die ihre Zweige über das Gestade ausbreitet; es steht eine Eiche auf dem Platze, wo die Sachsen vor Evan dem Grossen die Flucht ergriffen. Auf dieser Eiche halten bei nächtlichem Mondesglanze Vögel eine Zusammenkunft: Vögel mit weissem und schwarzem Gefieder und einem kleinen Blutfleck am Kopfe.'[4]

Das sind die Seelen der in der Schlacht Gefallenen. Aber auch bei anderen Völkern ist dieses Gleichniss sehr häufig: bei dem nordwestamerikanischen Stamme der Powhatan-Indianer herrscht der Glaube, dass die Seelen ihrer Verstorbenen in einer Art von Waldvögeln wohnen, denen desshalb Niemand

---

[1] Lucian: De Dea Syria.

[2] Doughty I, 168, 169.

[3] Reinisch: Die Saho-Sprache, S. 176.

[4] Ich citire nach de Gubernatis, Die Thiere in der indogermanischen Mythologie, deutsch von M. Hartmann, S. 547. Leider gibt der Verfasser, wie öfters, seine Quelle nicht an.

etwas zu Leide thun darf; bei den Huronen meint man, dass die Seelen in Turteltauben übergehen.[1]

Bei anderen Völkern herrscht die Ansicht, dass die Seelen der Verstorbenen in die Leiber verschiedener Thiere sich verkörpern. Die Malayen meinen, dass die Tiger die Seelen der Verstorbenen in sich aufnehmen.[2] Und diese Vorstellung ist vom Standpunkte der wilden Naturmenschen ganz begreiflich: der Tiger, welcher den Menschen aufzehrt, frisst ihn zugleich mit seiner Seele, und nimmt sie also in sich auf. In Südafrika herrscht der Glaube, dass in den Schlangen Menschenseelen wohnen.[3] Ja, es kommt sogar die Ansicht vor, dass die Seele des noch lebenden Menschen getrennt von ihm aufbewahrt werden kann. Ein Riesendämon der tatarischen Sage hat seine Seele nicht in seinem Leibe mit sich, sondern er verwahrt sie in einer zwölfköpfigen Schlange, die er in einer ledernen Tasche auf dem Rücken seines Rosses mit sich führt.[4] Der Held der Sage entdeckt dieses Geheimniss und tödtet die Schlange, worauf der Riese selbst sofort todt niederstürzt.

Ganz ähnliche Sagen leben in den arabischen und hamitischen Stämmen von Nordostafrika fort. In Sennar glaubt man, dass die Seelen der Verstorbenen in Hyänen übergehen, und desshalb ist es dort strenge untersagt, diese Thiere zu tödten. Als Dr. Reitz, der österreichische Consul für Chartum, im Jahre 1853 auf der Rückreise von einer amtlichen Entsendung nach Abessynien erkrankte und endlich starb, schrieben die Eingeborenen seinen Tod dem Umstande zu, dass er, obgleich früher gewarnt, Hyänen geschossen hatte.[5] Im Bogoslande um Keren ist, wie mir Professor Reinisch mittheilt, dasselbe Vorurtheil allgemein im Volke verbreitet, weder Hyänen noch die dort in grosser Menge hausenden Paviane dürfen getödtet werden. Für das erstgenannte Thier mag sich die Sage daraus erklären, dass es bei Nacht und besonders bei dem Frasse von Zeit zu Zeit einen Laut von sich gibt, der täuschend einem menschlichen Hohngelächter gleicht.[6] Die Paviane aber haben

---

[1] Tylor, II, 6. [2] l. l. II, 233.

[3] l. l. II, 233, 234. [4] l. l. II, 153.

[5] Dr. Reitz starb an der Dyssenterie zu Dokia im Sennar, am 26. Mai 1853.

[6] Schon Diodor Sic. III, 35 erzählt, dass die Hyänen die Stimme der Menschen nachahmen.

in ihren Bewegungen und in ihrem geselligen Leben so viel Aehnlichkeit mit dem Menschen, dass man sie für ein Geschöpf menschlicher Herkunft halten konnte.

In den Erzählungen der 1001 Nacht finden wir eine merkwürdige Stelle, wo von einem Dämon die Rede ist, der seine Seele im Kropfe eines Vogels verborgen hat; dieser ist in eine Büchse eingeschlossen, diese wieder in sieben Schachteln, die in einem Marmorsarkophag verwahrt sind, und der Sarkophag ist vergraben am Gestade des Weltmeeres. Sein Liebchen entlockt dem Dämon dieses Geheimniss, verräth es an den Prinzen Saif almoluk, und der tödtet den Seelenvogel, worauf der Dämon sofort zu einem Häuflein schwarzer Asche verbrennt.[1]

Ganz übereinstimmend hiemit findet man in den von Dr. W. Spitta in Kairo gesammelten Volksmärchen[2] eine beachtenswerthe Erzählung: der Held derselben dringt in das fliegende Schloss ein, das auf dem Gebirge Ḳâf sich befindet. Er schmeichelt sich ein bei der Zofe der Prinzessin, die über das Schloss gebietet; die Zofe nimmt ihn in ihr Kämmerlein mit; dort sieht er eine Glasphiole an der Decke hangen und erfährt, darin sei der Lebensgeist (die Seele) der Prinzessin; dann sieht er einen Käfer kriechen und will ihn zertreten, aber das Mädchen hält ihn zurück und sagt ihm, ihr Lebensgeist sei in dem Käfer.

Spitta will in dieser seltsamen Vorführung des Käfers (scarabaeus) als Behüters und Trägers des Lebensgeistes einen letzten Nachklang des uralten ägyptischen Volksglaubens erkennen, der den heiligen Scarabaeus als das Symbol des Lebens und der Schöpferkraft betrachtete.

Ich möchte so bestimmt mich nicht aussprechen: denn ich sehe darin nur eine unbewusste, moderne Abart der primitiven Vorstellung der Naturvölker von der Uebertragbarkeit der Seele in beliebige belebte oder unbelebte Gegenstände. In der altägyptischen Erzählung von den beiden Brüdern findet dieser Gedanke den deutlichsten Ausdruck. Ich will nur gleich hier bemerken, dass der Verfasser derselben, Annana mit Namen, ungefähr ein Zeitgenosse Moses' war. Der Inhalt ist in Kürze wie folgt:

[1] 1001 Nacht ed. Habicht IV, 261 ff.

[2] Spitta: Contes arabes modernes. Leide 1883, p. 27, 28.

‚Es waren zwei Brüder; der jüngere trennt sich von seiner Seele und legt sie in die Spitze der Blüthe einer Ceder, um sie zu verwahren. Er aber lebt getrennt von der Seele fort. Aber später wird er getödtet und der Cederbaum gefällt; der ältere Bruder sucht des jüngeren Seele in der Cederblüthe, legt diese in Wasser, damit sie sich voll trinke und lässt dann das Wasser in den Mund des Todten fliessen. Da vereinigt sich die Seele wieder mit dem Leichnam und er wacht auf zum neuen Leben. Er besteht noch andere Verwandlungen: er wird ein Stier; derselbe wird geschlachtet, aber zwei Blutstropfen fallen zur Erde und daraus sprossen zwei Perseabäume empor, in deren einem seine Seele enthalten ist. Die beiden Bäume werden gefällt, aber ein Splitter trifft ein Weib, und in diese geht die Seele über, die von ihr zu neuem Leben wieder geboren wird.‘

So der altägyptische Schriftsteller, dessen Werk auf uns gekommen ist in dem Papyrus d'Orbiney.[1] Ganz ähnliche Ideen tragen die alten griechischen Denker vor: nach Thales hat der Stein, wie das Eisen eine Seele (ψυχή),[2] nach Empedokles sind auch die Pflanzen beseelt;[3] ja mit Vernunft und Erkenntniss begabt;[4] dasselbe lehrt Anaxagoras[5] und zwar ist dieses geistige Wesen der Dinge völlig gleichartig mit der Seele des Menschen oder vielmehr identisch mit ihr, indem sie selbst bald als Mensch, bald als Thier, bald als Pflanze zur Erscheinung kommt. So erzählt Empedokles von sich selbst, dass er als Knabe, dann als Mädchen, dann als Pflanze, hierauf als Vogel und schliesslich als Fisch ins Leben getreten sei.[6]

Es genügt hier nur auf den engen Zusammenhang dieser Ideen mit der indischen Lehre von der Seelenwanderung, sowie mit der Metempsychose der Pythagoräer aufmerksam zu machen.

So sehen wir denn eine bis in das Kindesalter des Menschengeschlechtes zurückreichende Begriffsentwicklung bei Völkern von ganz verschiedener Sprache und Gesittung.

[1] Nach H. Brugsch: Aus dem Orient. Berlin 1864. II, S. 1 ff.

[2] Aristoteles: De anima I, 2, 14.

[3] Plutarch: De placitis philosoph. V, 26, 1.

[4] Aristoteles: De plant. I, 1, 10 (Bekker 815 b). [5] Aristot. l. l.

[6] Diogenes Laërt. VIII, 77. Hiemit vergleiche man auch die Stelle bei Aelian: Hist. anim. XII, 7.

Blut und Seele werden ursprünglich als eines und dasselbe gedacht, als das Element des Lebens. Der wilde Mensch der vorgeschichtlichen Zeit hielt sich an die durch die Sinneswahrnehmung festgestellte Thatsache, dass mit dem Blute das Leben entrinnt. Dann kam eine weitere Beobachtung hinzu, indem das rauchende Blut, welches aus der frischen Wunde quillt, die Vermuthung erweckte: es sei eine feine, geheimnissvolle Substanz im Blute, die von demselben sich lostrennt und zum Himmel emporsteigt. Dieser schnell verschwindende, nach oben strebende Hauch, dieser Athem ward nun als der eigentliche Lebensgeist, als die Seele aufgefasst und führte allmälig zum Vergleiche des Lebensodems, der Seele mit einem Vogel.

Sobald aber dieser Gedanke eines von der Körperhülle befreiten Geistes Wurzel gefasst hatte, konnte auch die abermalige Verbindung dieses Geistes, dieser Seele mit einer neuen Hülle vorausgesetzt werden. Auf diesem Grunde entstanden nun von selbst die verschiedensten, wie wir sagen würden, abergläubischen, aber an sich betrachtet ganz natürlichen Vorstellungen: die Geister, die Seelen konnten in Thieren, in Steinen, in Pflanzen oder anderen Dingen ihren Sitz nehmen, oder auch wieder in Menschenformen eingehen.

Die niedrigsten Religionen, die Verehrung gewisser Thiere, Pflanzen oder Steine, selbst der Fetische lassen sich aus solchen Anfängen genügend erklären. Der Beweis aber dafür, dass diese Voraussetzung, wenigstens für eine sehr beträchtliche Anzahl von Völkern begründet ist, liegt darin, dass man in den Religionen der wichtigsten Völker des Alterthums noch ganz deutlich die Reste, sei es des alten Steincultus oder der Verehrung heiliger Bäume, sei es auch gewisser Thiere, ja selbst des Fetischdienstes, nachweisen kann, so bei Aegyptern, Hebräern, Griechen, Römern und Arabern.

Ausgegeben am 7. December 1889.

SITZUNGSBERICHTE

DER

KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN IN WIEN

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE CLASSE.

BAND CXX.

VIII.

STUDIEN

ZUR

VERGLEICHENDEN CULTURGESCHICHTE,

VORZÜGLICH NACH ARABISCHEN QUELLEN

VON

ALFRED FREIHERR VON KREMER,

WIRKL. MITGLIEDE DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

III. UND IV.

WIEN, 1890.

IN COMMISSION BEI F. TEMPSKY

BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

III.

Götter und Geister im arabischen Volksglauben.

Der alten Götterverehrung hat der Islam ein Ende gemacht, und zwar so gründlich, dass die Nachrichten hierüber äusserst spärlich sind. Im Glauben und im Geiste des Volkes aber, in seinen Bräuchen und Gewohnheiten hat sich dennoch viel mehr davon erhalten, als man bisher vermuthet hatte.

Das Volk hat ein zähes Gedächtniss in solchen Dingen und es gibt keine unvermittelten Sprünge in der Culturgeschichte, sondern Alles, was ist, steht bewusst oder unbewusst unter dem Einflusse dessen, was früher gewesen.

Nicht blos die Geistesthätigkeit jedes Einzelnen trägt den Stempel seiner Ahnen, sondern auch die Völker in ihrer Gesammtheit werden, ohne es zu ahnen und oft ohne sich hierüber Rechenschaft geben zu können, in ihrem Denken, Thun und Empfinden von der Erbschaft der Vergangenheit vielfach und oft mit unwiderstehlicher Macht beherrscht.

Im Vorhergehenden[1] sind ein paar solcher Vermächtnisse besprochen worden; denn die Ansichten über die Heiligkeit des Brotes und Salzes, über Blut und Seele sind uralte Schöpfungen des Volksgeistes, die noch bis in die Gegenwart sich erhalten und noch immer ihre Macht nicht ganz verloren

[1] I und II dieser Studien.

haben. Bei der folgenden Untersuchung über die religiösen Ideen der Araber, über ihre Götter- und Geisterwelt, wird es sich zeigen, dass auch hier, trotz Islam und Koran, Vieles noch Geltung hat, was in die frühesten Zeiten des Heidenthums oder, wie die Araber sagen, in die Epoche der Unwissenheit zurückreicht.[1]

Das, was wir an Nachrichten hierüber besitzen, ist freilich sehr mangelhaft; denn, wie dies jeder neuen Religion eigen ist, so suchte auch der Islam die Spuren des Früheren nach Möglichkeit zu vertilgen. Glücklicher Weise ist dies nicht vollständig gelungen. Manche Bruchstücke haben sich erhalten, welche, mit Vorsicht geprüft und geordnet, immerhin ein Bild des Culturzustandes jener Zeit zu entwerfen gestatten.

So berichtet ein zum Islam bekehrter Heide wie folgt über die gottesdienstlichen Gewohnheiten des Heidenthums:

[1] Professor J. Wellhausen hat in seinen Skizzen und Vorarbeiten, III. Heft, Reste des arabischen Heidenthums, Berlin 1887, vieles hierauf Bezügliche zusammengestellt, hiebei aber die grossen Traditionssammlungen nicht benützt. Daher einige Lücken und Unrichtigkeiten dieser im Ganzen vortrefflichen Arbeit. Wellhausen's Urtheil über den Werth des Kitâb al'aṣnâm von Ibn al-Kalby kann ich nur mit Vorbehalt theilen. Diese Quelle ist die reichste, aber nicht die reinste. Ibn al-Kalby, sowie sein Vater Kalby, geniessen keinen guten Ruf. Letzterer wird als ganz unverlässlich in seinen Traditionen bezeichnet. (Ibn Ḥazm Korṭoby: Almilal walniḥal, Manuscript der Hofbibliothek, fol. 191 verso; dann Dahaby: 'Ibar, zum Jahre 146; dasselbe Urtheil gibt Ḳâḍy 'Ijâḍ im Śifâ II, ḳism 3, bâb 1 ab und zwar in den schärfsten Ausdrücken.) Mit seinem Sohn, Ibn al-Kalby, steht es nicht besser. Schon der gewiss gut unterrichtete Verfasser des Aġâny (IX, 19, 20) weist ihm eine grobe Unwahrheit nach und nennt ihn einen Lügner, was aber doch nicht hindert, dass er ihn öfters citirt. Er ist eben der Einzige, welcher ausführliche Nachrichten über das arabische Alterthum gibt. Diesem Beispiele müssen auch wir folgen, und das verwerthen, was er gibt; aber mit Vorsicht. Das Kitâb al'aṣnâm halte ich für echt, obgleich Ibn Challikân, welcher die beiden Kalby's sehr hochstellt (Nr. 645, 786), es in dem Verzeichnisse der Schriften nicht anführt. Man vergleiche übrigens noch: Aġâny XIX, 58, 86, 98, 127, 131, 163; XX, 7, 23, 132, 144, 145, 160. — Ein massvoller Skepticismus ist bei wissenschaftlicher Forschung unentbehrlich. Auch die Arbeiten der Vorgänger darf man nicht ganz unbeachtet lassen. Hätte W. dies gethan, so würde es ihm nicht passirt sein das Gedicht Zohair, 20, für echt zu halten. Vgl. Wellhausen: Reste etc. S. 196, 202, dazu Kremer: Culturgeschichte II. 358, Note und Ahlwart: Bemerkungen über die Echtheit etc. S. 64.

‚Wir beteten die Steine an; fanden wir einen besseren, so warfen wir den alten weg und nahmen den andern; fanden wir keinen passenden Stein, so nahmen wir ein Häufchen Erde, brachten ein Schaf und molken die Milch darauf, dann verrichteten wir, die Stelle umschreitend, unsere Andacht (ṭofnâ bihi).‘[1]

Es liegt hier etwas absichtliche Entstellung des Heidenthums vor, denn man liebte es, den früheren Cultus als möglichst kindisch und einfältig darzustellen, aber die Thatsache der Steinverehrung, sowie der Darbringung von Milchlibationen ist gewiss richtig.

Ein anderer alter Erzähler gedenkt einer heidnischen Cultstelle in 'Oṯaidā', wo auch eine grosse, bei den periodischen Wallfahrten stark besuchte Messe abgehalten ward, und er setzt hinzu: ‚Dort standen Felsblöcke, um welche die Andächtigen feierlichen Umzug hielten und zu denen sie pilgerten.‘[2]

Nach alten Ueberlieferungen verehrten die Araber vor dem Islam verschiedene Götter, die Einen beteten die Sonne, die Anderen den Mond und die Idole an.[3]

Verschiedene Stämme hatten ihre eigenen Idole (ṭawâġyt), so die Stämme Gohainah und 'Aslam; in jedem Stamme eines: sie wendeten sich an dieselben bei Entscheidung von Streitigkeiten.[4]

Solche Stammesgottheiten werden bei verschiedenen Stämmen namhaft gemacht. Ausser diesen gab es noch Idole, die von ganzen Gruppen von Stämmen verehrt wurden und denen eigene Cultstellen geweiht waren, zu welchen gewallfahrtet wurde.

Die ältesten sind zweifellos die Götter der Steinzeit: Steine oder Felsblöcke. Die angesehensten hierunter sind folgende:

Allât und Al'ozzà. Die Erstgenannte ward in dem Städtchen Ṭâïf in einem unförmlichen Steinblock verehrt, der noch jetzt an Ort und Stelle gezeigt wird.[5] Ihrem Culte huldigte

---

[1] Bochâry: Kitâb olmaġâzy: bâb wafdi bany ḥanyfah.

[2] Jâkut: III, 705; Sprenger: Alte Geographie von Arabien 355, 356.

[3] Bochâry: Kitâb ol' aḏân: bâb faḍl il-sogud.

[4] l. l. Kitâb tafsyr il-Ḳor'ân: Surat olnisâ'. Nach einer anderen Tradition wird auch noch der Stamm Hilâl Ibn 'Âmir Ibn Ṣa'ṣa'ah genannt. So 'Askalâny im Fatḥ ol-bâry zu dieser Stelle.

[5] Ch. Doughty: Travels in Arabia deserta II, 516. Es ist ein Granitblock von ungefähr 20 engl. Fuss Länge.

besonders der Taḳyf-Stamm. Nach aller Wahrscheinlichkeit ist der Name Allât identisch mit der Alilat des Herodot, welche er mit der griechischen Urania vergleicht. Sie wird gewöhnlich bei Heiden zusammen mit Al'ozzà genannt.

Diese ist die Kaukabta der Syrer, welche von ihnen mit der Aphrodite und Astarte verglichen wird. Der gewöhnliche Schwur der Mekkaner war: bei Allât und Al'ozzà. Sie hatte mehrere Cultstellen, von denen die zu Nachlah und Boss genannt werden.[1] Man verehrte sie in einem Felsblock. In Ṭâïf zeigt man sie in einem solchen, der an 20 englische Fuss lang ist, von demselben grauen Granit wie Allât.[2] Die Echtheit bezweifle ich.

Beide Namen lassen keinen sichern Schluss zu und Allât bedeutet die Göttin und bezieht sich vielleicht auf die Sonne,[3] Al'ozzà bedeutet: die Erhabenste und bezieht sich vermuthlich auf den Morgenstern.

Die dritte grosse Steingottheit heisst Almanât. Sie ward gleichfalls in einem Felsblock verehrt, der auf dem Hügel Moshallal lag, dicht bei dem Dorfe Ḳodaid, das nicht weit von Mekka entfernt ist. Der Stamm Hoḏail, sowie die Bewohner von Jatrib (Medyna) sollen ihrem Culte besonders ergeben gewesen sein. Man hat in ihr die Schicksalsgöttin erkennen wollen und soweit solche blos auf etymologische Gründe gestützte Behauptungen überhaupt zulässig sind, scheint dies wahrscheinlich.[4]

Dies sind die drei grossen Göttinnen der Ḥigâz-Stämme. Beschränkter war der Kreis einiger anderer Götzensteine.

Fals hiess ein rother Fels in der Mitte des sonst schwarzen Berges 'Agâ' im Lande des Ṭajji'-Stammes; Sa'd war der Name eines hohen Felsriffes in der Nähe der Seeküste bei Gidda;

[1] Nach Jâkut ist Boss nicht Ortsname, sondern bedeutet so viel als Tempel. Mo'gam III, S. 665, Z. 16. Wellhausen: Reste u. s. w. S. 33 ff.

[2] Doughty: II, 515.

[3] Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Berlin 1888, S. 99 ff. sieht in Allât die Mondgöttin. Wellhausen, S. 29 und 36 ff.

[4] Hiefür tritt Th. Nöldeke ein. Die Wörter: manijjah, manun, die offenbar von derselben Wurzel stammen, sprechen hiefür. Die Araber wollen den Namen von der Wurzel mnj = 'arâḳa, effundere ableiten und mit dem Vergiessen des Blutes der Opferthiere erklären. Śarḥ almowaṭṭa': II. 219; Kitâb olḥagg: gâmi' olsa'j.

Galsad hiess ein weisser Steinblock, der irgendwo in Ḥaḏramaut verehrt ward. Schliesslich sei noch Ḏulchalaṣah genannt, ein weisser Quarzblock, worauf eine Art Krone gearbeitet gewesen sein soll; bei Tabâlah, sieben Tagreisen von Mekka, schon auf südarabischem Gebiete und also schon in eine andere Culturzone gehörig. Es stand dort ein Tempel, der denselben Namen führte und später auch die südarabische Kaaba genannt ward. Allein der Charakter des Idols ist zweifelhaft, denn die Nachricht, dass der Stein theilweise bearbeitet war, widerspricht der alten Anschauung, dass über einen Götterstein kein Eisen sollte fahren. Das Heiligthum stand im Gebiete des Chaṯʿam-Stammes. Auf Mohammeds Befehl ward der Tempel verbrannt und der Stein zertrümmert. Der Götzenstein selbst oder ein Stück davon diente später als Thorschwelle der Moschee von Tabâlah. Das Idol hatte besonders der Verehrung der Weiber der beiden Stämme Daus und Chaṯʿam sich zu erfreuen, welche dahinströmten, sei es um ihre Wünsche der Gottheit vorzutragen, sei es um den Tempelfesten beizuwohnen.[1]

[1] Jâḳut II, 462 Z. 23 und 463 Z. 20. Die Worte: taṣṭakko 'aljâto nisâ'i bany dausin ʿalà ḏylchalaṣah — und in anderer Lesart: taṣṭafiḳo . . . . ḥaula . . . . können verschieden aufgefasst werden: ‚die Hinterbacken der Weiber von Daus stiessen zusammen auf dem (Steine) Ḏulchalaṣah oder: . . . . zitterten, bebten um den (Stein) Ḏulchalaṣah. Erstere Lesart lässt vermuthen, dass sie an dem Steine sich rieben oder sich darauf setzten. Eine ganz ähnliche Sitte, die noch in Persien besteht, bespricht Dr. Polak in seinem ausgezeichneten Buche: Persien etc. Leipzig 1865, I, S. 222: Die heirathslustigen Mädchen und Wittwen knacken mit dem Gesässe auf den zwölf Stufen einer Moschee in Isfahan je eine Nuss auf und singen dabei eine Strophe um ihrem Wunsche Ausdruck zu geben. Gibt man aber der Lesart taṣṭafiḳo den Vorzug, so könnte man schliessen, dass die Weiber um den heiligen Stein tanzten. Mein verehrter Freund Dr. Sprenger aber theilt mir brieflich mit, dass dieselbe Tradition im Taisyr sich findet mit der Lesart: taḍṭaribo. Er combinirt mit dieser Stelle die Verse S. 462, Z. 19, wo 'onbuba zu fassen wäre als euphemistisch gebraucht für farg = vulva, worauf allerdings das Verbum joʿâligo passt, so dass der Vers bedeuten würde: ‚Die Banu ʿOmâmah (die Schirmvögte des Tempels) wurden in Walijjah hingeschlachtet, allzusammen, als jeder von ihnen gerade auf einem Weibe lag‘. Es scheint also dass der Dienst der Dulchalaṣah nicht die Sittlichkeit förderte. Vgl. Baethgen: Beitr. S. 106, Wellhausen: Reste S. 42.

Endlich gehört in die Reihe dieser Götzensteine der noch heute verehrte, sogenannte schwarze Stein der Kaaba; der eigentliche Nationalfetisch der Mekkaner und der umwohnenden Stämme. Erst später kam Hobal hinzu, dessen Bild in dem Gemache der Kaaba, unmittelbar über dem Erdloche stand, in welches die dem Tempel gespendeten Weihgeschenke geworfen wurden. Hobal war in Menschengestalt dargestellt und vor ihm pflegten die Loospfeile gezogen zu werden. Schwer ist es jedoch den innern Widerspruch zu erklären, welcher darin liegt, dass neben dem heiligen, schwarzen Stein, dem Nationalfetisch, noch ein offenbar jüngerer Gott in Menschengestalt in der Kaaba sich findet. Mir scheint nur folgende Erklärung möglich: nämlich, dass Hobal die bildliche Darstellung derselben Gottheit war, für deren Sitz man den schwarzen Stein hielt. Dieser war anfangs der alleinige Gegenstand der Verehrung, später gesellte sich hiezu die ihres Bildes. Der Islam entfernte letzteres und stellte die ausschliessliche Verehrung des Fetischsteines wieder her. Ein besonderes Ansehen über die Mauern der Stadt hinaus hatte Hobal ohnehin nicht genossen. Selbst die Mekkaner schworen nicht bei Hobal und nur in der Schlacht von 'Oḥod ist ihr Feldruf: Hobal hoch! Nach einer vereinzelten Nachricht (Ibn Hiśam, S. 51) soll Hobal aus Syrien importirt worden sein.

Noch eines Steines haben wir zu gedenken, der zwar schon ausserhalb des eigentlichen, echtarabischen Gebietes liegt, aber trotzdem vollkommen arabisches Gepräge zeigt.

Es ist dies der Steingott Dusares. Das Heiligthum desselben stand in Petra, der Hauptstadt der Nabatäer im Sinaï-Gebiete. Dort sah man in einem reich ausgeschmückten Tempel einen unbehauenen Steinblock auf goldener Unterlage, der mit dem Blute der Opferthiere begossen ward. In diesem Steine verehrte man den Gott Dusares, d. i. Dionysos.[1]

Aber auch im alten Bostra in der Hauranitis, einer schon früh von Arabern besiedelten Landschaft ward Dusares verehrt, und gewiss fehlte auch der heilige Stein nicht.[2]

---

[1] Wellhausen: Reste etc. S. 45 ff.

[2] Näheres über die weite Verbreitung des Dusares-Cultus bei Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Berlin 1888. S. 92 ff.

Diese Verehrung von Steinen, die man als Götterbehausungen ansah, ist weitverbreitet und uralt. Bei den verschiedensten Völkern ist sie zu beobachten: bei den alten Ureinwohnern Indiens, bei den amerikanischen Rassen (Dakota), auf den westindischen Inseln des Stillen Oceans (Fidschi, Hebriden) und an vielen anderen Orten.[1] Es mag bei den wilden Stämmen der Stein, als das Härteste und Unvergänglichste, als der Stoff, der ihnen zu Waffen und Werkzeugen diente, Bewunderung erweckt und vielleicht Verehrung auf sich gezogen haben; oder es mögen gewisse Steine als vom Himmel herabgefallene Donnerkeile abergläubische Furcht den Menschen eingeflösst haben, da sie dieselben als ein Geschenk höherer Wesen betrachteten.

So erwiesen die Orchomenier den Steinen grosse Ehrfurcht, indem sie sagten dieselben seien dem Eteokles vom Himmel herab gefallen.[2] Die Pharaeer (in Achaia) verehrten viereckige Steine, deren jedem sie den Namen eines Gottes beilegten.[3] In Hyettos war ein Tempel des Herakles, worin der Gott ganz nach alter Sitte durch einen rohen (unbehauenen) Stein dargestellt war.[4] Auf Euboea stand ein Steinblock zu Ehren der Artemis. Vor dem Tempel von Delphi sah man einen Stein, auf den die Leute täglich Oel gossen und an jedem Festtage rohe Wolle legten.[5] Der Spötter Lucian macht sich lustig über einen frömmelnden römischen Würdenträger, welcher, sobald er einen mit Oel bestrichenen oder bekränzten Stein sah, sofort davor andächtig sich verbeugt und sein Gebet verrichtet.[6]

Bei den Ursemiten scheint dieser Steincultus die früheste Aeusserung der religiösen Idee gewesen zu sein. So errichtete Jacob des Morgens von dem Steine, auf dem sein Haupt nachtüber geruht hatte, ein Denkmal, goss Oel darüber und nannte dieselbige Stelle Bethel d. i. Gotteshaus (Genes. 28, 18). In späterer Zeit that man dasselbe, doch weniger einfach: so baut Josua dem Ewigen, dem Gotte Israels, einen Altar auf: dem Berge 'Ebal . . . . einen Altar von unbehauenen Steinen, über

[1] Tylor: Anfänger der Cultur II, 161. Lubbock. [2] Pausanias IX, 38.
[3] l. l. VII, 22, 4. [4] l. l. IX, 24, 3. [5] l. l. X, 24, 6.
[6] Lucian: Alexander von Abonoteichos 30. Weitere Beispiele bei Tylor: II, 166.

die kein Eisen gefahren war (Jos. 8, 30, 31). Diese Stelle ist desshalb beachtenswerth, weil ausdrücklich gesagt wird, dass kein Eisen zur Bearbeitung der Steine gedient hatte. Das hätte sie nämlich entweiht; denn der Cultus bewahrte als merkwürdigen Atavismus die Heilighaltung des rohen Steines und die Scheu vor dem Eisen; desshalb blieb auch bei gewissen rituellen Handlungen das Eisen ausgeschlossen und war dabei nur der Gebrauch von Steinmessern gestattet (Jos. 5; 2, 3, 7). Denn das Eisen sah man offenbar als eine Neuerung an, die der Cultus von sich wies. Aus demselben Grunde waren auch im alten Aegypten für gewisse rituelle Verrichtungen nur Steinmesser gestattet.[1]

Auch die Phönicier hatten ihre heiligen Steine, die sie Βαιτύλια nennen und von denen Sanchuniathon sagt, dass sie vom Himmelsgott beseelte Steine seien. Diese Baetylien entsprechen in Sinn und Wort dem Bethelsteine Jacobs. Es wohnt ihnen ein Gott oder ein Geist. Denselben Ausdruck finden wir bei den alten Südarabern, die ja im Alterthum mit den Phöniciern in lebhaftem Verkehr gestanden sein müssen. Man findet nämlich dort angeblich als Ueberreste aus der Zeit der ältesten Bewohner (ṭasm, gadys) sogenannte: Betyle (batyl) d. i. viereckige, thurmähnliche Bauwerke, offenbar Cultstätten der Vorzeit.[2]

Es ist gestattet hieraus den Schluss zu ziehen, dass in ältester Zeit auch in Südarabien dieselbe Verehrung heiliger Steine herrschte, wie bei den nordarabischen Stämmen noch in geschichtlicher Zeit. Erst später gestaltete sich der südarabische Cultus in Folge einer ganz anderen Culturentwicklung zum Bilderdienst. Die nordarabischen Stämme aber blieben dem alten rohen Aberglauben der Vorzeit treu, welcher in der Verehrung der Steine und dem Dienste von Fetischen und Hausgöttern bestand.

Ich finde im modernen Orient einen Brauch, der nach meiner Ansicht ein Rest jener Steinzeit ist. Es besteht nämlich in Syrien und Aegypten die Volkssitte, dass Reisende zum Zeichen ihres Besuches oder ihres, wenn auch nur ganz kurzen

---

[1] Herodot II, 86. Bei Einbalsamirung der Leichen.

[2] Hamdâny ed. D. H. Müller, S. 140. Auch Jâḳut I, 490.

Aufenthaltes an irgend einer Stelle ein paar Steine in Form einer kleinen Pyramide zusammenlegen. Solche Steinhäufchen sieht man überall an den Hauptverkehrsstrassen und Wallfahrtsorten. Das Volk nennt sie shâhid, d. i. Zeuge; denn sie zeugen dafür, dass Jemand an dem Orte sich aufgehalten hat. Dieser Brauch ersetzt im Oriente die europäische Unsitte, durch Einschreibung des Namens überall sich verewigen zu wollen. Der Araber lässt seinen namenlosen shâhid zurück und zieht des Weges.

Ausser den Stammesgöttern hatte in Mekka fast jede Familie ihre Hausgötter.[1] Sie mögen sich nicht viel unterschieden haben von den Fetischen der Wilden; vermuthlich waren sie rohe Figuren aus Stein oder Holz, wie der Hausfetisch des ʿAbbâs Ibn Mirdâs, den er, als er ihm sein Vertrauen entzogen hatte, ruhig verbrannte. In Mekka muss eine förmliche Industrie bestanden haben, die mit der Verfertigung und dem Verkaufe von solchen Idolen sich beschäftigte.[2]

Auch gewissen Bergen und Hügeln scheint man Verehrung gezollt und sie, als den Göttern geweiht, besucht zu haben. Mit Sicherheit lässt sich leider nur wenig sagen. Den Berg ʾAtwah, auf welchem der Tempel Rijâm sich befand, kann man kaum hiezu rechnen, da er schon auf südarabischem Gebiete liegt und also einer andern Culturzone angehört. Dasselbe gilt auch von dem Hügel Madḥig, auf welchem der Tempel Ḍulchalaṣah stand, das gemeinsame Heiligthum der Sippe von Stämmen, welche den Namen Madḥig führen, sei es nun, dass der Hügel nach ihnen benannt ward, oder sie von jenem die Benennung erhielten. Der Berg Shaʿbân bietet ein gutes Beispiel für solchen Namenstausch; denn von ihm soll der Stamm Shaʿbân den Namen erhalten haben.[3]

Dass man die Berge als etwas Ewiges, Unveränderliches mit Staunen und Ehrfurcht ansah, scheint zweifellos und entspricht auch ganz der ältesten, einfachen Naturauffassung. Für solche Eindrücke war der Volksgeist sehr empfänglich und der alte Dichter Labyd drückt dies aus, wenn er die Berge als

---

[1] Ibn Hiŝâm, S. 303. [2] Wellhausen: Mohammed in Medina, S. 350.

[3] Wüstenfeld: Register zu den genealog. Tabellen, siehe: Madḥig und Shaʿbân.

die Ewigen (alchawâlid — Mo'allakah v. 10, ed. Arnold, auch in dem Dywân S. 108, v. 5) bezeichnet.

Ziemlich klar tritt der Charakter einer heiligen Andachtsstelle hervor bei der Anhöhe 'Alâl;[1] weniger bei dem Mekka in nächster Nachbarschaft überragenden Berg Abu Ḳobais, dem eine legendenhafte Bedeutung zukommt.[2] Von ihm soll der schwarze Stein der Kaaba stammen. In einem alten Gedichte zum Lobe von Mekka werden als heilige Stellen, ausser Marwah und Ṣafâ, noch angeführt die Berge: T̠aur, T̠abyr und Ḥirâ'. Von diesen verdanken der erste und letzte, wie es scheint, vorzüglich der mohammedanischen Legende ihre Berühmtheit, aber T̠abyr wird schon im Heidenthume genannt, wo die Pilger mit dem Rufe: ‚ashriḳ T̠abyr kaimâ noghyr' ihren Rückmarsch nach Minâ antraten.[3]

Der Name Tabyr ist zweifellos eine altsemitische Bezeichnung für einen vereinzelt emporragenden Bergkegel und entspricht ganz dem hebräischen tabur (טַבּוּר): Nabel; ein solcher Berg ward als Nabel des Landes angesehen[4] und galt im hohen Alterthum als Göttersitz, wie ‚der Berg des Nordens, wo die Götter tagen'. (Jesaia, 14, 13.)

Jedenfalls erhellt aus dem Gesagten, dass eine grosse Geneigtheit bestand, Berge und Hügel zu personificiren und als heilige Stätten zu betrachten, wo man den Himmlischen näher sei.

---

[1] Wellhausen: Reste u. s. w. S. 76; Jâkut: 'Alâl; die Aussprache so nach Gauhary. Jetzt heisst die Anhöhe Gabal alraḥmah (Berge der Erbarmung) und gilt noch immer als heilige Stelle. Näheres bei Burton: Pilgrimage to Elmedina and Mekka III, 257.

[2] Mosâmarât: Ibn al'araby. Kairo 1282. I, S. 290 (Cap. dikro mâ ḳyla 'alâ lisân ilḥarâmaini). Der Name Abu Ḳobais wird dadurch erklärt, dass ein Mann dieses Namens auf dem Berge gewohnt haben soll. Natürlich ist dies spätere Erfindung.

[3] Erglänze, o T̠abyr, auf dass wir hinabziehen (nach Mekka).

[4] Vermuthlich hängt hiemit auch der Name des Berges Thabor zusammen, den wir in der griechischen Umschreibung Ἰταβύριον oder Ἀταβύριον finden und selbst auch Rhodos in der Form Atabyris (Pindar Olymp. VII, 78), auf welchem ein Tempel des Zeus Atabyrios stand. Diod. Sic. V, 59; Strabo, XIV, 655. Vgl. Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 248 ff.

Ganz bestimmt tritt der rituelle und religiöse Gedanke bei den zwei Hügeln Ṣafâ und Marwah im Stadtbezirke von Mekka hervor.

Dass beide schon vor dem Islam als heilige Stätten betrachtet wurden, erhellt aus den Traditionen mit voller Sicherheit. Nach einer sehr gut verbürgten Nachricht[1] waren Marwah und Ṣafâ zwei Cultstätten des Heidenthums, die man desshalb, als der Islam siegte, meiden zu sollen glaubte. Die Bewohner von Medyna (Aus und Chazrag) hatten, als sie noch Heiden waren, die Gewohnheit, zur Göttin Almanât auf dem Hügel Moshallal zu pilgern. Nachdem sie aber die Andacht bei der Alwanât verrichtet hatten, pflegte man sich zu den beiden Hügeln Ṣafâ und Marwah zu begeben, um dort zu beten. Nach anderen Berichten hingegen[2] hielt man es nicht für recht, wenn man zur Almanât gepilgert war, noch Ṣafâ und Marwah zu besuchen. Als nun der Islam kam, entstanden Zweifel darüber, ob man, wie früher im Heidenthum, noch die beiden Hügel besuchen dürfe oder nicht. Um diesen Bedenken ein Ende zu machen, verkündete der Prophet folgenden Koranvers (Sur. 2, 153): ‚Fürwahr die Ṣafâ und die Marwah sind Cultusstätten Gottes, und wer zur Kaaba pilgert oder die kleine Wallfahrt (ʿomrah) verrichtet, dem ist es keine Sünde, wenn er sie verehrt.‘ — Aber nach einer anderen Lesart lautet der letzte Theil: ‚wenn er sie nicht verehrt.‘

Ich lasse hier den Text der Tradition folgen: Mâlik ʿan Hiśam ibn ʿOrwah ʿan ʾabyhi ʾinnaho ḳâla ḳolto liʿâïśata ʿomm ilmuʾminyna wa ʾanâ jaumaʾïḏin ḥadyt olsanni ʾaraʾaïti ḳaulallâhi tabâraka wa taʿâlâ ʾinn alṣafâ walmarwaṭa min śaʿâïrillâhi faman ḥagg albaita ʾaw-iʿtamara falâ gonâha ʿalaihi ʾan jaṭṭawwafa bihimâ famâ ʿalàlragoli śaiʾon̲ ʾin lâ jaṭṭawwafa bihimâ faḳâlat ʿâïśato kallâlan kana kamâ taḳulo lakânat falâ gonâha ʿalaihi ʾan lâ jaṭṭawwafa bihimâ.

Man sieht also, dass der Prophet keineswegs ein besonderes Gewicht darauf legt, dass man die alten Cultorte be-

---

[1] Bei Bochâry und Moslim.

[2] Tradition bei Moslim.

suche, aber untersagen will er es auch nicht, da es sich offenbar um eine alte, eingewurzelte, volksthümliche Sitte handelte.[1]

Es sollen später auf den zwei Anhöhen die ehernen Bildnisse der Isâf und Nâïlah aufgestellt worden sein, die aber nach dem Siege der neuen Religion umgestürzt und herabgeworfen wurden.[2]

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, dass der sogenannte Höhendienst, die Verehrung von Bergen und Anhöhen, die man für Sitze der Götter hielt, und wo man opferte und räucherte, nicht blos in der ältesten Form des hebräischen Cultus erscheint, sondern bei den Arabern sich noch bis in weit spätere Zeiten behauptet hat.

Auch manche Oase, die durch Palmenreichthum und Wasserfülle sich auszeichnete, galt als den Göttern geweiht. Diodor erzählt uns von einem solchen heiligen Hain, wo auch ein Altar aus hartem Steine stand, bedeckt mit alten, unverständlichen Schriftzeichen. Den Dienst dieses Heiligthums besorgten ein Mann und eine Frau, die für Lebzeiten die Priesterwürde bekleideten. Alle fünf Jahre fanden Festversammlungen statt, zu denen die Bewohner der Umgebung von weither zusammenströmten und im Heiligthume des Gottes Festhekatomben von wohlgenährten Kameelen opferten.[3]

Aber auch der Baumcultus, der bei den Hebräern, wie bei so vielen anderen alten Völkern sehr verbreitet war, bestand bei den arabischen Stämmen. So verehrte man in der Entfernung weniger Meilen von Mekka einen alten Samorah-Baum (Mimosa) als Sitz der Göttin Al'ozzâ, die wir früher unter den Steingottheiten aufgeführt haben. Unter der Benennung ‚dât 'anwâṭ' d. i. die Spendenbehangene, ist ein anderer heiliger Baum bekannt und in der Landschaft Negrân stand eine Palme, der man Weihgeschenke darbrachte. Und noch bis in die Gegenwart haben sich deutliche Reste dieses uralten

---

[1] Alles nach der wichtigen Stelle im Śarḥ almowaṭṭa'. Kairo 1280, B. II, S. 218 (gâmi' olsa'j). Auch nach Bochâry ist der Besuch der beiden Hügel nicht geboten, sondern nur eine aus dem Heidenthum herübergenommene Sitte (Boch.: Kitâbo tafsyr olkor'ân zu Sur. 2).

[2] So im Śarḥ olmowaṭṭa' nach Baihaḳy und Nasâ'y.

[3] Diod. Sic. III, 42, 43; Strabo XVI. 4, 18 (776, 777). Vgl. Wellhausen, S. 47.

Baumcultus erhalten. Jetzt bezeichnet der Araber solche Bäume als ‚von Geistern bewohnt'. Sie nicht ehren oder gar beschädigen bringt Unglück. ‚Ein wohlhabender Tuâly, der übermüthiger Weise einen solchen Baum in Gâww in Brand steckte, ging bald darauf mit der ganzen Familie elend zu Grund. So berichtet neuestens der treffliche Ch. Doughty.[1] Solche Bäume nennt man manhal (pl. manâhil); meistens sind sie in der Wüste, theils Bäume, theils auch vereinzelte Sträucher. Kommen die Beduinen auf ihren Wanderungen vorbei, so pflegt ein Kranker ein Schaf daselbst zu opfern oder eine Gais, mit deren Blut er den Baum und den Boden besprengt; das Fleisch theilt er unter seine Freunde aus, lässt aber auch einen Theil zurück an den Aesten oder Zweigen hängend. Dann legt sich der Kranke nieder um zu schlafen, in der Erwartung, dass die Melâïkah (die Engel) auf ihn im Traume herabsteigen und ihm die Gesundheit bringen würden. Sollte aber ein Gesunder es wagen daselbst zu schlafen, so würde er als gebrochener Mann aufwachen. Im Gaww sind zwei Manâhil, das eine ist ein Sarḥaḥ-Strauch und das andere eine immergrüne Eiche (richtig wohl Terenbinthe boṭm oder ṯirwah). Die Geisterbäume sind behangen mit alten Fetzen und bunten Lappen, Glasperlen und ähnlichem Plunder.[2] Solche Bäume sind auch in Aegypten und Syrien ausserordentlich häufig anzutreffen. Ich nenne nur den Baum ‚omm alsharâmyṭ' auf der Insel Rôdaḥ bei Kairo.

So finden wir wieder ein Stück uralter heidnischer Sitte noch in voller Lebenskraft: denn diese Verehrung heiliger Bäume ist altsemitisch und war schon bei den Hebräern üblich. Man begrub geliebte Todte am Fusse oder im Schatten derselben, man opferte den Göttern daselbst und hielt auch Volksversammlungen ab.

Die arabischen Beduinenstämme haben uns also, wie auch hier wieder ganz deutlich sich zeigt, die älteste und ursprünglichste Form der religiösen Gewohnheiten der semitischen Vorzeit fast unverändert erhalten in der Verehrung von Steinen, Bergen, Hainen und Bäumen, die man von Göttern oder Geistern

[1] Doughty: Travels etc. I, 449.

[2] Doughty I, S. 448—450. Vgl. Balâḏory ed. de Goeje, S. 322, Z. 20.

bewohnt glaubte und desshalb verehrte. Doch im Verlauf der Zeiten, in Folge der höheren Culturentwicklung, des zunehmenden Verkehres mit fremden Völkern, entstanden neue Anschauungen, Mythen und Göttersagen und hiemit zogen auch neue Göttergestalten ein, die sich theils durch ihre Form, theils durch ihren Namen und Cult als entlehnt und dem arabischen Geiste fremd zu erkennen geben.

Die Araber der geschichtlichen Zeit haben dies noch recht gut gefühlt und führen unter der Bezeichnung ‚Götter der Zeitgenossen Noah's' eine Anzahl solcher vor, die zwar allerdings durchaus nicht vorsündflutlicher Natur, aber allerdings fremdartige, nicht nordarabische Götter sind, und auch gewiss einer weit späteren Epoche angehören als die alten Steingottheiten.

Die arabische Sagengeschichte erzählt, dass die Zeitgenossen Noah's aus Holz geschnitzte Götterbilder hatten. Als nun die Sündflut kam, schwemmte das Wasser sie fort und schliesslich blieben sie am Gestade des Meeres in der Nähe von Gidda liegen. Dort fand man sie auf und die das Tihâmat (Tiefland) bewohnenden Stämme, zu denen diese Bildnisse gelangten, so berichtet die Legende, hätten sie angebetet.

Die Namen dieser vorsündflutlichen Götter sind wie folgt: Wadd, Sowâʿ, Jaghut, Jaʿuk und Nasr.

Wadd hatte sein Bild in Dumat algandal und er war angeblich als männliche Gestalt dargestellt in Ober- und Unterkleid, mit umgehängtem Schwerte, Bogen und Pfeilköcher, einen Speer mit Fahne haltend.[1]

Sowâʿ ward besonders vom Hodailstamm verehrt und stand in Rohâṭ im Gebiete vom Janboʿ, nicht fern von Medyna.

Jaghut befand sich auf dem Hügel Madhig in Jemen und ward von den Madhigstämmen verehrt, die bei diesem Hügel zum gemeinsamen Schutze sich verbündeten. Auch die Einwohner der südarabischen Stadt Gorash huldigten dem Jaghut, so dass er als Localgott dieser Stadt (Jaghut Gorash) bezeichnet wird.[2] Sein Cult war weit verbreitet im Süden, wie im Norden.[3]

---

[1] Aber diese Einzelnheiten scheinen spätere Zugabe zu sein.

[2] Ibn Hišâm, S. 52. [3] Vgl. Wellhausen: Reste u. s. w. S. 17 ff.

Ja'uḳ ward ebenso, wie sein Vorgänger in Südarabien verehrt, von den Chaiwân, einem Zweige des Hamdânstammes und deren Nachbarn und zwar war seine eigentliche Cultstätte im Dorfe Chaiwân.[1]

Nasr ist gleichfalls südarabisch, war Stammesgötze der Ḥimjaren und sein Name kommt wirklich auf himjarischen Inschriften vor. Näheres über die Art seiner bildlichen Darstellung ist nicht bekannt.

Ueber diese Götter ist eine Aeusserung des Ibn 'Abbâs erhalten, die ich hier folgen lasse: ‚Die Idole, welche von den Zeitgenossen Noah's verehrt wurden, verbreiteten sich später unter den Arabern, und zwar hatte der Stamm Kalb den Götzen Wadd in Dumat algandal, Sowâ' gehörte dem Stamm Hoḏail, Jaghuṯ dem Stamme Ghaṭyf in Gauf (andere Lesart Gorf), Ja'uk dem Stamme Hamdân, Nasr aber dem Stamme Himjar (und zwar) den Nachkommen des Ḏulkalâ'. Es waren alle diese, deren Namen oben angeführt wurden, gottesfürchtige Männer von den Zeitgenossen Noah's. Als sie aber starben, da verleitete der Satan ihre Stammesangehörigen auf den Orten, wo jene sich aufzuhalten pflegten, Denkmale aufzustellen und dieselben nach ihnen zu benennen. Sie thaten es, aber ohne sie anzubeten. Jedoch als diese gestorben waren und die Weisheit geschwunden war, da wurden sie angebetet.'[2]

Hiezu lässt sich noch Einiges aus alten Quellen nachtragen:[3] Die genannten fünf Götzen werden als Kinder des Seth, des Sohnes Adams, bezeichnet (nach Sohaily im Werke: ta'ryf). Nach 'Orwah Ibn Zobair sind sie leibliche Söhne Adams, dasselbe versichert auch 'Omar Ibn Shabbah (im Kitâb Makkah), nach einer guten Quelle (Ka'b alḳoraẓy). Nach Ibn Isḥaḳ ward Wadd in Dumat algandal von dem Stamme Kalb Ibn Wabrah Ibn Ḳoḏâ'ah verehrt; Sowâ' stand in Rohâṭ in

---

[1] So nach Fâkihy und Ibn Isḥak im Fatḥ olbâry fy śarḥ ilbochâry. Kairo 1301. B. X, S. 512.

[2] Bochâry: Kitâbo tafsyr ilḳor'ân: zu Surah 71, 22. Wellhausen: Reste u. s. w. S. 11 ff.

[3] Ich schöpfe aus dem Werke Hadj olsâry lifatḥ ilbâry fy śarḥ ilbochâry von Ibn Ḥagar al'asḳalâny (st. 852 H.), Kairo 1301, XIV Bände.

Ḥigâz in der Küstengegend, Jaghut̲ gehörte dem Morâdstamme, dann dem Stamme Ghaṭyf Ibn Morâd.[1]

So viel erhellt hieraus, dass diese Götter in Menschengestalt verehrt wurden, sonst würde man sie gewiss nicht als Kinder oder Enkel Adams bezeichnet haben. Ihre Namen sind echt semitisch; aber das Nordarabische reicht nicht aus, um sie alle zu erklären: Jaghut bedeutet: er hilft, er rettet, also Retter, Helfer (σωτήρ); Jaʿuḳ: er hält zurück, er wendet ab, also Schützer, Abwehrer (ἀμύντωρ); Wadd und Sowâʿ bleiben unklar. Hingegen ist Nasr das Sternbild des Geiers, und zwar, wie auch bei den Nordarabern das Sternbild zweifach ist, nämlich der aufgehende und untergehende Geier, so finden wir es auch auf sabäischen Inschriften in der doppelten Form des Geiers des Ostens und des Geiers des Westens.[2]

Fassen wir nun zusammen, so lässt sich mit Sicherheit sagen, dass Jaghut̲ und Jaʿuḳ dem südarabischen Culturgebiete angehören. Von Wadd ist dasselbe kaum zu bezweifeln, denn die Kalbiten in Dumat algandal waren eine südarabische Colonie; der Ort selbst liegt an einer grossen von Süden nach Norden führenden Handelsstrasse: es herrschte daselbst bis in die Zeit Mohammeds eine kinditische Familie und die Kindah sind zweifellos südarabischen Ursprungs. Wadd muss also eine südarabische Gottheit sein, wofür auch das häufige Vorkommen auf sabäischen Inschriften den Beweis liefert.[3]

Ueber Sowâʿ lässt sich nur so viel sagen, dass auch hier fremdländischer, und zwar südarabischer Ursprung wahrscheinlich ist, da das Idol nahe an der Seeküste stand, also wohl von aussen zur See hergekommen war.[4]

Nasr ist zweifellos südarabisch.

Nach dem Gesagten ist es in hohem Grade wahrscheinlich, dass alle diese Götter südarabische Importwaare sind, die,

---

[1] Ein alter Vers bei Ibn Hišâm S. 52 zeigt, dass Wadd weiblich gedacht ward.

[2] Vgl. Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Berlin 1888. S. 128.

[3] Vgl. Epigraphische Denkmäler aus Arabien, von D. H. Müller, Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, 1889, S. 5, 19. Baethgen: Beitr. S. 124 ff.

[4] Wellhausen, S. 15.

sei es durch die Handelskarawanen, sei es durch Ansiedler oder Schiffsleute aus dem höher civilisirten Jemen, zu den nordarabischen Stämmen gelangten.

Nebst diesen zwei Gruppen — 1. Götter der Vorzeit, in Steinen, Bergen und Bäumen verehrt und 2. Götzenbilder, aus fremder Cultur entlehnt — sind in den Schriften der Philologen und Chronisten, noch mehr aber in alten Inschriften zahlreiche Namen arabischer Götter erhalten, über deren Bedeutung wir nur sehr wenig wissen.[1] Vieles davon mag gleichfalls fremden Ursprungs und von den arabischen Stämmen nur angenommen worden sein, oder auch blos eine ganz locale Geltung bei dem einen oder andern Stamme erlangt haben. Um nur ein Beispiel anzuführen, nennen wir den Götzen Moḥarriḳ (d. i. Verbrenner), welcher von den Bakr Ibn Wâïl und den anderen Raby'ah-Stämmen verehrt worden sein soll: jedes Lager, d. i. jede Unterabtheilung des Stammes, musste ihm jährlich einen Knaben abliefern, der, wie es scheint, verbrannt wurde. Nun ist es aber zweifellos, dass schon in sehr früher Zeit ein beträchtlicher Theil der Raby'ah-Stämme aus dem Hochlande (Negd) auswanderte gegen Norden und in Mesopotamien seine Wohnsitze nahm.[2] Da mögen sie denn mit vielem anderen auch fremde Götter angenommen haben, denn es darf nicht unbemerkt bleiben, dass Brandopfer eigentlich bei den Arabern nicht üblich sind. Ein solcher fremder Gott ist offenbar Moḥarriḳ. Der Stammgott der Bakr Ibn Wâïl, die mit den Raby'ah in engem Zusammenhange standen und auch in Mesopotamien sich angesiedelt hatten, hiess 'Awâl oder 'Owâl.[3] Gewiss findet sich viel Uraltes und Echtarabisches unter diesen Götternamen. So ist z. B. der Name Manâf sicher alt und echt. Unter den Ḳoraishiten, sowie den Hoḏail kommt der Name 'Abd Manâf, d. i. Knecht des (Gottes) Manâf vor. Was für ein Gott das war, erfahren wir aber nirgends. Wahrscheinlich ist er den alten Steingöttern beizuzählen und mag

---

[1] Wellhausen: Reste etc. hat die Wichtigsten zusammengestellt.

[2] Strabo bezeichnet sie mit dem Namen Rhambaeer. Ihr König führt den echtarabischen Namen Alchaedamus. Strabo XVI, 2, 10 (253).

[3] Wüstenfeld: Register, S. 110. Nach Aġâny XX, 23 verehrten die Ijâd, später auch die Bakr Ibn Wâïl, den Gott Dul-Ka'baim (nach Ibn alkalby).

einen hochragenden Felsen bezeichnet haben. Wenigstens spricht hiefür die Etymologie.[1] Aber diese bietet keine volle Sicherheit.

Schliesslich ist noch ein Wort zu sagen über die Verehrung der Sonne, des Mondes und der Gestirne. Eine hierauf bezügliche Tradition ist bereits früher (S. 4) angeführt worden. Es scheint in der That keinem Zweifel zu unterliegen, dass denselben eine gewisse Verehrung erwiesen wurde, was aber einen gleichzeitigen Cult von localen Gottheiten durchaus nicht ausschliesst. Der Eigenname ʿAbd Shams, d. i. Knecht des Sonnengottes, spricht deutlich genug. Auch in Südarabien war der Sonnencult zuhause und findet in den sabäischen Inschriften seine Bestätigung.[2]

Nach den Lexikographen führte die Sonne den Namen alʿilâhah, d. i. die Göttin. Ueber die Verehrung des Mondes liegt nichts Näheres vor. Hingegen brachte man dem Morgensterne Opfer dar.[3] Und der Cultus der Alʿozzà hängt ebenfalls mit dem Sterndienste zusammen. Dasselbe gilt von der südarabischen Gottheit Nasr.

Ich halte diesen Cult für sehr alt, und gewiss ist er nicht jünger als der von heiligen Steinen und Bäumen. Bei einem Nomaden- und Hirtenvolk ist es ganz natürlich, dass es den Himmelskörpern seine besondere Aufmerksamkeit zuwendete und deren Gunst durch Opfer zu gewinnen suchte. Man glaubte, dass der Einfluss gewisser Sterne Regen bringe — für den Nomaden und seine Herden die grösste Wohlthat.

Mohammed tadelt diesen Aberglauben mit grosser Strenge, indem er sagte: ‚Wer da spricht: wir erhielten Regen durch die Gnade Allahs, der ist ein gläubiger Anhänger von mir und ein Ungläubiger für die Gestirne; aber wenn einer spricht: das Gestirn so und so hat uns Regen gebracht, der ist ein Ungläubiger für mich, aber ein Gläubiger für die Gestirne.ʻ[4]

---

[1] Nwf, hoch sein, emporragen.

[2] Mordtmann und Müller: Sabäische Denkmäler, in den Denkschriften der Wiener Akademie, 1883, S. 55 ff. Baethgen: Beitr., S. 88.

[3] Wellhausen: Reste etc. S. 37, 173.

[4] Bochâry: Kitâb olmaġâzy. bâbo ġazâtil-ḥodaibijah.

Man hat auch geglaubt, bei den alten Arabern Spuren der Verehrung heiliger Thiere nachweisen zu können.

Um diese Behauptung zu stützen, werden verschiedene Beweise vorgeführt. Wir wollen sie in Kürze prüfen.

Vorerst wird hervorgehoben, dass zahlreiche Stämme nach Thieren den Namen führen; so haben wir Stammesnamen, wie folgende: Löwen, Panther, Hunde, Schlangen, Eidechsen u. s. w. Man wollte nun in diesen Thieren, nach deren Namen die arabischen Stämme sich Kinder des Löwen, des Panthers (banu 'asad, banu namir) u. s. w. nannten, den Totem dieser Stämme erkennen. Mit diesem Worte bezeichnen bekanntlich die nordamerikanischen Indianer ein Thier (Bär, Wolf, Fuchs, Biber u. s. w.), von dem sie glauben, dass es mit ihrem Stamme in einem gewissen, geheimnissvollen Zusammenhange, in einer Art Wahlverwandtschaft stehe. Wenn der Bär der Totem eines Stammes ist, so betrachtet sich der ganze Stamm als ein Bärenstamm; die Mitglieder dieses Stammes glauben, dass der Bär mit ihnen in verwandtschaftlichem Verhältnisse stehe und enthalten sich desshalb den Bären, als ihren Totem, zu tödten oder sein Fleisch zu essen. Das Totemthier ist gewissermassen geheiligt und wird oft als göttlich verehrt.[1] Alle Jene, deren Totem dasselbe Thier ist, betrachten sich als verwandt und zum selben Stamme gehörig.

Dieselbe Idee soll nun auch für die arabischen Stämme gelten, und zwar wird als Beweis hiefür auf die Thiernamen verwiesen, welche für ganze arabische Stämme sowohl, als auch für einzelne Personen äusserst häufig vorkommen. Ich werde später an geeigneter Stelle zeigen, dass diese Benennung der Personen nach Thieren durchaus nichts mit den Totems zu thun hat, sondern auf sehr natürliche Weise sich erklären lässt. Ich will schon hier darauf die Aufmerksamkeit des Lesers lenken, dass solche Thiernamen im primitiven Völkerleben auch auf ganz anderen Gebieten sich finden, wo von Totem und ähnlichen indianischen Eigenthümlichkeiten keine Rede sein kann. In der alten nordischen Sage kommen Benennungen nach Thieren sehr oft vor; da finden wir Eigennamen wie:

[1] Robertson Smith: Kinship and marriage in early Arabia. Cambridge 1885. S. 186 ff.

der Eber, der Widder, der Wolf, der Bär, der Hund, der Aar, der Rabe, der Habicht.[1] Dass aber gleichzeitig ein Cultus dieser Thiere hiemit verbunden gewesen sei, ist im Widerspruch mit der ganzen skandinavischen Denkart. Es wäre das gerade so irrig, als wollte man behaupten, dass alle Deutschen, die den Familiennamen: Bär, Fuchs, Wolf, Habicht, Adler, Hahn u. dgl. tragen, ursprünglich einem Totem-Stamme angehörten.

Der Beweis aus den Thiernamen ist also entschieden unstatthaft.

Aber die alten Araber sollen gewissen Thieren eine besondere Verehrung erwiesen haben. Wenn dies durch zweifellose Thatsachen dargethan werden könnte, so würde die Totem-Theorie hiedurch allerdings noch nicht bewiesen, aber doch annehmbarer gemacht.

Welche Gründe werden nun vorgebracht, um bei den Arabern einen Thiercultus oder doch die Verehrung von einigen Gottheiten in Thiergestalt zu beweisen?

Man versichert uns, der Löwe sei in Gestalt eines Löwengottes verehrt worden.[2] Dass dies wirklich der Fall war, soll durch häufige Verwendung des Löwennamens zur Bezeichnung von verschiedenen arabischen Stämmen wahrscheinlich gemacht werden. Es ist nun richtig, dass ein arabischer Stamm den Namen 'asad (Löwe) führt, dass andere denselben Namen mit kleinen Aenderungen ('asd, 'azd) oder gleichbedeutende Namen führen, aber nach dem oben Gesagten genügt dies keineswegs, um die Totem-Theorie zu stützen.

Das hat wohl auch der gelehrte Vertheidiger derselben gefühlt, und desshalb führt er noch ein vermeintlich entscheidendes Argument vor: es wird nämlich dafür, dass der Gott Jaghut in Löwengestalt verehrt worden sei, der gelehrte Zamachshary citirt, der in seinem Commentar zum Koran (zu Surah 71, 23) in der That obige Nachricht über den Gott Jaghut überliefert. Aber welches Gewicht soll man dieser Angabe beilegen, wenn man weiss, dass der genannte Autor diese Mittheilung ohne Bezeichnung verlässlicher Quellen

[1] Weinhold: Altnordisches Leben. S. 272. Berlin 1856.

[2] Robertson Smith, S. 192

macht, und dass ausserdem viel ältere Nachrichten vorliegen, welche von der Löwengestalt des Jaghuṯ nicht blos nichts wissen, sondern geradezu das Gegentheil beweisen, indem sie auf das unzweifelhafteste darthun, dass Jaghuṯ in Menschengestalt dargestellt wurde.[1]

Zur weiteren Bekräftigung seiner Hypothese fürt Robertson Smith noch den Namen ʿAbd olʾasad, Sklave des Löwen (Gottes), an; jedoch dieser Eigenname, der nur äusserst selten vorkommt, braucht durchaus nicht so aufgefasst zu werden, sondern hat nach aller Wahrscheinlichkeit die Bedeutung ‚Sklave des (Stammes) alʾasad oder alʾasd.‘[2]

Die ‚weitverbreitete Verehrung des Löwengottes‘, von der Robertson Smith spricht,[3] ist also in Wirklichkeit vollkommen unhaltbar und ohne jede thatsächliche Begründung.

Auf eben so schwachen Füssen stehen die weiteren Beweise für die Heiligkeit anderer Thiere.

Der Steinbock (badan) soll auch ein Totem-Thier sein, weil ein Stamm sich darnach benannte, und demgemäss soll der Steinbock verehrt worden sein. Als Beweis hiefür wird auf eine Nachricht bei Arrian (Anal. VII, 20, Strabo XV, 3, 2) hingewiesen, die gar nichts Anderes besagt, als dass auf einer 120 Stadien von der Euphratmündung entfernt liegenden Insel ein Tempel der Artemis stehe, und dass daselbst Ziegen und Hirsche sich aufhalten, die der Göttin geweiht sind, also frei sich herumtreiben und von keinem Jäger getödtet, sondern nur der Göttin geopfert werden dürfen.

Ebenso schlecht steht es mit der Verehrung des Kameeles, und wenn Robertson Smith sagt, dass es in gewissen Culten (in certain worships) ein heiliges Thier war: ‚dafür gäbe es viele Beweise‘ — so ist er diese schuldig geblieben. Die einzige Stelle, wo von der Verehrung eines schwarzen Kameels die Rede ist,[4] muss als zweifelhaft angesehen werden und findet nirgends eine Bestätigung.

---

[1] Vgl. oben S. 16.

[2] Vgl. den Namen ʿAbd bany-lḥasḥâs, ein Spitzname des Dichters Soḥaim. Vgl. Aġâny XX, 2; dann auch die Redensart: ʿabd aswad libany-lʾasad. ʿIḳd alfaryd von ʿAbd rabbih. Kairo 1293. II, S. 51.

[3] Kinship and mariage etc. S. 193.

[4] Aġâny: XVI, 48. 29.

Man wird also den Thiercultus bei den Arabern als unbegründet zurückweisen müssen. Hiemit fällt natürlich auch der Totemismus; über die abergläubische Scheu, mit welcher man gewisse Thiere betrachtete, über die Mythen und Fabeln, zu denen sie den Anlass gaben, werden wir später sprechen, und auch da wird es sich wieder zeigen, wie von einem eigentlichen Thiercultus bei den Arabern keine Rede sein kann.

Eine Bemerkung drängt sich uns noch auf, bevor wir diese altarabische Götterwelt verlassen. Die zahlreichen Namen von Göttern gehört durchaus nicht ein und derselben Epoche an, sondern sie wechselten im Laufe der Zeiten; alte wurden verdrängt und durch neue ersetzt, oder der eine Volksstamm wendete sich einem neuen Gegenstande der Verehrung zu, während der andere im früheren Glauben verharrte. Ausländische Einflüsse machten sich geltend, brachten neue Vorstellungen oder verbanden sich mit alten, volksthümlichen Bildern und erzeugten neue Zwitterschöpfungen. Jedoch immer blieb ein gutes Stück alter, volksthümlicher Religion erhalten. So reicht die Verehrung der grossen Göttinnen des Steincultus, Allât, Al'ozzà und Almanât, wohl in eine sehr ferne Zeit zurück; desgleichen vermuthlich auch der Gestirndienst, die Verehrung heiliger Bäume, Berge und Haine.

Aber zahlreiche andere Gottheiten erlagen und verschwanden: so finden wir auf demselben Hügel Madḥig, wo Dulchalaṣah in alter Zeit gestanden hatte, später das südarabische Idol Jaghuṯ, und dieselben Stämme, welche früher den ersteren verehrt hatten, strömten nun zum Bilde seines Nachfolgers. Als Idol des Stammes Bakr Ibn Wâïl wird einmal Moḥarriḳ genannt, dann 'Owal ('Awâl) und an dritter Stelle Dulka'bain, falls nicht in den Berichten selbst ein Irrthum sich eingeschlichen hat, kann man demnach annehmen, dass der Stamm seinen Gott mehrmals gewechselt hat.

Die Verehrung der Götter war einfach und von barbarischer Rohheit. An den heiligen Stellen verrichtete man gewöhnlich durch uralte Sitte geregelte Ceremonien, man versammelte sich daselbst, stellte sich im Kreise herum auf, umwandelte in gemessenem Schritte mehrmals die heilige Stelle (ṭawâf), schlachtete Opferthiere und begoss mit dem

strömenden Blute den heiligen Stein. Zum Schlusse schor man sich das Haar.[1]

Dieser Cultus hat sich bis heutigen Tages in der Kaaba noch in allem Wesentlichen unverändert erhalten, mit einigen äusserlichen, formellen Aenderungen, die Mohammed vorschrieb. So verrichtete man im Heidenthum die übliche Umwandlung der Kaaba gänzlich unbekleidet, oder wer zahlen konnte, lieh sich von der Tempelbruderschaft der Koraishiten (Ḥoms) gegen Bezahlung Kleider aus.[2] Jetzt ist nach Mohammeds Satzung das Pilgergewand (iḥrâm) an die Stelle dieser alten Uebung getreten. Die Haare bestrich man in alter Zeit mit Gummiwasser und gestaltete sie auf diese Art zu einer festen, zusammenhängenden Masse (talbyd), welche das Haupt gegen die Sonnenstrahlen schützte und gegen das Ungeziefer verwahrte,[3] denn der Wallfahrter musste während der ganzen Zeit des mekkanischen Festes unbedeckten Hauptes bleiben.

Der Zug nach ʿArafât, der im Laufschritt stattfindende weitere Marsch nach Mozdalifah, das Steinwerfen bei der Gamrah, die grosse Opferschlächterei bei Minà und endlich die Haarschur, dann die Sitte nach Besuch der Kaaba, bei den zwei Hügeln Ṣafâ und Marwah zu beten — das Alles sind rein heidnische Gebräuche, die der Islam einfach mit kleinen Abweichungen beibehalten hat.

Die Schlachtung der Opferthiere erfolgt ganz nach alter heidnischer Sitte, indem die Halsschlagadern des Thieres durchschnitten wurden, wie dies auch bei den Hebräern und Griechen geschah, so dass das Blut reichlich herausströmt, wobei statt des Namens der heidnischen Gottheit nun nach Mohammeds Gebot

[1] Gänzlich verschieden von den Gebräuchen des Heidenthums ist hingegen das von Mohammed eingeführte Gebet mit seinen Prosternationen, welches wahrscheinlich eine Nachahmung der religiösen Andachtsübungen der Manichäer oder der christlichen Secten des Ostjordanlandes ist. Ich habe an anderem Orte hierüber gesprochen (Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams IX, Note 3) und füge hier nur noch die Bemerkung bei, dass nach Ġazzâly (Iḥjâ' III, 433; Kitâb damm ilkibr) die Prosternation (sogud) und die Verbeugung (rokuʿ) als eine des freien Mannes unwürdige Demüthigung von den heidnischen Arabern angesehen ward. Vgl. Balâdory S. 97.

[2] Bochâry: Kitâb olḥagg: bâb olwokuf biʿarafah.

[3] Mowaṭṭa': II, 245; Kitâb olḥagg: altalbyd.

der Name Allah ausgesprochen wird, um es der Gottheit zu weihen. Ebenso ist es heidnische Sitte, die der Islam nicht abgeschafft hat, die Opferthiere, die zur Schlachtstätte getrieben werden, mit einer Binde am Halse zu schmücken, um sie gegen den bösen Blick zu schützen, oder ihnen zu demselben Zwecke zwei alte Sandalen anzuhängen.[1] Nur die Sitte, ihnen blutige Striemen auf beiden Seiten mit dem Schwerte aufzuritzen, um sie als Opfer zu zeichnen, hat Mohammed abgeschafft, nicht etwa aus Humanitätsrücksichten, sondern weil er die Thiere nicht durch das Blut wollte verunreinigt und entweiht sehen.

Die ganze grossartige Opferschlächterei, wo alljährlich auf der Ebene von Minà viele tausend Hammel und Schafe abgeschlachtet werden, ist echt heidnisch, im Islam eigentlich zwecklos und ohne jede innere Berechtigung. Denn die blutigen Opfer hatten nur einen Sinn in der alten, heidnischen Zeit, wo man die Göttersteine mit Blut begoss und den Göttern nichts Wohlgefälligeres und Leckereres darbringen zu können vermeinte als den Lebenssaft: das Blut. Aber seitdem diese alten blutdürstigen Götter der Urzeit gestürzt worden waren und an ihre Stelle Allah anerkannt wurde, hatte dieser alte Brauch jede Berechtigung verloren. Im Gegensatze zum Heidenthum hatte der arabische Prophet das Blut für verunreinigend erklärt. Der Gottesbegriff des Islams ist entschieden unter christlichem Einfluss entstanden:[2] Gott ist ‚der Barmherzige' (raḥmân) und ist nicht lüstern nach Blut, seine Tempel und Altäre dürfen nicht mit Blut beschmutzt werden, weil es dieselben verunreinigen würde.

Und dennoch opferte man ganz in alter Weise fort. So gross ist die Macht der alten Gewohnheit, dass nicht blos die alten, heidnischen Opfer dem neuen Gotte dargebracht wurden, sondern dass sogar das blutige Opfer als eine fromme, gottgefällige Handlung zu gelten nicht aufhörte. Hieran änderte es nichts, wenn man diesen Widerspruch dadurch abzuschwächen glaubte, indem das Fleisch der Opfer zu Speisen der Armen verwendet ward. Der innere Gegensatz bleibt nichtsdestoweniger gleich unvermittelt und unversöhnlich.

---

[1] l. l. II, S. 175. 226; Kitáb olḥagg.

[2] Sprenger: Das Leben Mohammed's II, S. 181 ff. 202.

Nichts hat mehr als diese Sitte der blutigen Opfer zur Verwilderung des Volksgeistes beigetragen. Nichts kennzeichnet deutlicher den Islam als eine barbarische Religion, die ganz und gar dem rohen Gottesdienste der ältesten Zeit entspricht. Nichts hat mehr den Hang zum Blutvergiessen wach erhalten, als diese religiöse Vorschrift der blutigen Opfer. Ja so sehr hat sich die Gewöhnung daran im Volksgeiste eingewurzelt, dass es in allen mohammedanischen Ländern allgemeine Sitte ist, bei jedem, selbst dem geringfügigsten Anlasse ein Lamm oder einen Hammel als Opfer zu schlachten. Man schlachtet zur Sühne für ein Vergehen, man opfert, um ein Gelübde zu erfüllen, oder um ein nicht eingehaltenes zu sühnen, zum Danke für Rettung aus einer Gefahr und so fort bei anderen unzähligen Anlässen. Dabei hat sich der alte Gedanke, dass man der Gottheit opfert, gänzlich verflüchtigt. Man schlachtet das Lamm oder den Hammel und verzehrt das Fleisch mit den Verwandten und Freunden. Jeder bemittelte Mohammedaner hat in seinem Leben so und so vielen Thieren die Gurgel abgeschnitten, und man kann daher mit Recht sagen, dass die blutigen Opfer den Islam zu der allerrohesten unter den grossen Religionen stempeln.

Eine andere echt heidnische Einführung besteht im Islam unverändert fort. Es ist die Unverletzlichkeit des Weichbildes von Mekka. Gerade so wie im Alterthum um den Tempel sich ein ausgedehntes Weihgebiet, ein Temenos, erstreckte, wo die dem Heiligthume gespendeten Thiere sich aufhielten und von niemand behelligt werden durften, so hat der Tempel von Mekka noch bis heute sein die Stadt sammt ihrem Weichbild umfassendes Weihgebiet, wo, mit Ausnahme einiger schädlicher Thiere, kein Wild getödtet, kein Baum gefällt, keine Pflanze geknickt werden darf. Die mohammedanischen Theologen haben in ihrem bigotten Rigorismus in der Erläuterung und Entwicklung dieses Grundsatzes das Aeusserste geleistet: nicht einmal eine Laus im Haare darf der Pilger im Weihgebiete von Mekka tödten (Damyry) ohne sich einer Sünde schuldig zu machen. Zur Busse für solche Vergehen ist ein ganzer Tarif aufgestellt worden, worin genau bestimmt ist, ob man einen Hammel oder ein Schaf zur Sühne schlachten müsse, wie viele Arme man mit Almosen zu betheilen oder zu speisen, wie lange man zu fasten habe u. s. w.

Noch mehr Ueberreste des alten Heidenthums aber haben sich im Glauben, in den Sitten und Gewohnheiten des alltäglichen Lebens erhalten.

Besonders ist es der Glauben an Geister und Dämonen, der in die ältesten Zeiten zurückreicht und noch immer fortlebt.

An erster Stelle ist des Geisterglaubens zu gedenken, der eigentlich mit den alten Volksideen und mit dem heidnischen Cultus so innig zusammenhängt, dass er sich gar nicht davon trennen lässt.

Ueberall sah man Geister, aber besonders stellte man sich dichte Wälder, mit üppigem Baum- und Pflanzenwuchs bedeckte und hiedurch unzugänglich gemachte Sumpfgegenden oder auch wilde, einsame Gebirge, wohin nur selten ein Wanderer den Fuss setzt, als Aufenthaltsorte und Wohnstätten der Geister vor. In einer alten, volksthümlichen Erzählung heisst es, dass zwei der angesehensten Männer von Mekka von den Geistern getödtet worden seien, weil sie den Hain von Ḳorajjah[1] in Brand gesteckt und daselbst den Boden zu bebauen sich erkühnt hatten. Die Geschichte wird folgendermassen erzählt: ‚Sie zogen an Ḳorajjah vorüber: aber dort, wo jetzt Ḳorajjah steht, war damals ein dichter Wald, so undurchdringlich, dass man nicht daran denken konnte, hineinzugelangen. Sie fassten desshalb den Entschluss, ihn in Brand zu stecken, um den auf diese Art ausgerodeten Grund zu bebauen. Sie legten denn Feuer an, und wie die Flammen hoch empor loderten, hörte man in dem Dickicht mächtiges Gejammer und Geheul, dann flogen weisse Schlangen daraus empor, die vor dem Brande sich zu retten suchten.‘

Bald darauf — so fügt der alte, gläubige Erzähler hinzu — starben Beide. Das Volk schrieb ihr rasches Ende der Rache der Geister zu; wir werden, minder poetisch, aber gewiss richtiger, hierin eine Wirkung der Malaria und der an jenen Orten herrschenden Fieber sehen.[2]

Die Vorstellung, dass die Schlangen dämonisch seien, dass Geister sich oft in Schlangengestalt zeigen, ja dass die

[1] Ueber diesen Ort vgl. Sprenger: Alte Geographie von Arabien, S. 237.

[2] Aĝâny VI, 92.

Schlangen Genien seien, ist bei den Arabern, wie bei vielen andern Völkern, sehr verbreitet.

So galt auch der Berg Ḍilaʿ als Aufenthaltsort der Genien. Es waren eigentlich zwei Berge, die durch ein breites Thal getrennt waren. Sie lagen in der Nähe des alten Weihgebietes von Ḍarijjah, das später als Staatsgehege diente.[1] Und zwar behauptete man, dass der eine Berg von Genien bewohnt werde, die den Islam angenommen hätten und den Menschen befreundet seien, während die Bewohner des andern Berges ungläubig geblieben und den Menschen feindlich gesinnt seien.[2] Zwischen den gläubigen und ungläubigen Genien bestand grosse Feindschaft. Ein Beduine will Zeuge eines Kampfes zwischen den beiden Parteien gewesen sein. Seine Erzählung lautet: er sei an einem heissen Tage in dem Thale zwischen den beiden Bergen gewesen; da habe er sich plötzlich von dichten Staubwolken umgeben gesehen, die vor und hinter ihm sich einherwälzten, obgleich vollkommene Windstille herrschte; aus diesen seien dann heftige Windstösse losgebrochen, die gegeneinander stürmten und miteinander rangen; nach einer Weile verzog sich der Staub, die Windstösse wurden schwächer und wichen zurück, zuerst in der Richtung des Berges der ungläubigen Genien, dann in der entgegengesetzten Richtung. Er begab sich nun an die Stelle, wo er den Staub am dichtesten sich tummeln und den Wind am heftigsten hatte wüthen gesehen, und da fand er den Boden bedeckt mit todten und halbtodten Schlangen. Das waren die ungläubigen im Kampfe gebliebenen Ginnen.[3]

Das ist echte, altarabische Volksdichtung. Der Prophet fand sich nicht veranlasst, dieser Ansicht entgegenzutreten, denn er theilte sie selbst. Desshalb verbot er es ausdrücklich,

---

[1] Ḥimâ ḍarijjah: es war in alter Zeit einer Gottheit geweiht.

[2] Es erinnert diese Sage an den Doppelberg ʿEbal und Garizim, von welchem man annehmen muss, dass er ebenfalls als Wohnstätte der Geister angesehen wurde und zwar von guten und bösen; denn nach der biblischen Erzählung sollen auf Moses Befehl bei Eintritt in Kanaan auf dem Garizim Segenssprüche, auf dem ʿEbal aber schreckliche Flüche und Verwünschungen ausgesprochen werden (Deut. 11, 30; 27, 11—13; vgl. Jos. 8, 33).

[3] Jâkut: Moʿgam voce: ḍilaʿ.

die Hausschlangen zu tödten, denn sie seien Geister, Genien und unter ihnen gebe es viele, die sich zur wahren Religion bekannt und den Islam angenommen hätten.[1]

In einer alten Tradition wird folgender Vorfall erzählt: Ein junger Mann, der erst kurz verheiratet war, kehrte mit Erlaubniss des Propheten von einem Kriegszuge nach Medyna zurück, um sein Weib zu begrüssen. Er fand sie zwischen der Thür ihres Gemaches mit erschreckter Miene, und wie er hineintritt, sieht er auf ihrem Bette zusammengeringelt eine Schlange liegen. Ergrimmt durchbohrt er sie mit seinem Speere, den er mit der Schlange darauf im Hofraum in die Erde pflanzte. In Todeszuckungen wand sich die Schlange bis sie verschied, aber gleichzeitig stürzte der junge Mann todt zu Boden.[2]

Der Vorfall ward dem Propheten berichtet, der dazu sagte: ‚In der Stadt sind Ginnen, die den Islam angenommen haben. Seht ihr sie (in Schlangengestalt), so gewähret ihnen drei Tage Frist: zeigt sich nachher wieder etwas von ihnen, so tödtet es, denn es ist dann der Satan.'[3]

Der dämonische Charakter der Schlange wird also durchaus anerkannt und nur der Unterschied zwischen guten und bösen Geistern gemacht, die in Schlangengestalt erscheinen. Die Auffassung der Hausschlange als eines guten, schützenden Wesens findet sich auch in dem alten, deutschen Volksglauben von der Hausschlange oder Hausotter. Sie wird fast in allen deutschen Gauen von der Schweiz bis nach Niederdeutschland gerne gesehen, man darf sie nicht tödten, sonst widerfährt dem Hause grosses Unglück; wo man die Hausotter schlecht behandelt, flieht jeder Segen den Haushalt.[4]

Ueberhaupt herrschte bei den Urarabern so gut, wie bei andern Völkern, der feste Glauben, dass der Mensch von Geistern umgeben sei, sowohl von gutgesinnten, die ihm helfen,

---

[1] Mowaṭṭa' IV, 207—209. Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 279.

[2] Th. Nöldeke: Zeitschrift für Völkerpsychol. von Lazarus und Steinthal 1860, I, S. 412 ff.

[3] Śarḥ-ol-mowaṭṭa' IV, 207—209 mâ gâ'afy ḳatl ilḥajjât.

[4] J. Lippert: Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch. Berlin 1882. S. 493.

als von bösen, die ihm schaden wollen. Die letzteren hielt man für zahlreicher.

Am Allerseelentage wirft der deutsche Bauer für die Seelen Speisestücke auf den Herd und sprengt ihnen Milch.[1] Auch der alte arabische Volksglaube lässt die Geister lüstern nach Milch sein, die sie gerne naschen, wenn sie in unbedeckten Gefässen stehen gelassen wird.[2]

Auch gewisse Naturerscheinungen fasste man im Sinne des Geisterglaubens auf; so sah man die Sand- und Wasserhosen als Geister an.[3]

Schon lange vor dem Islam entstanden aus diesem Geisterglauben gewisse Naturmythen. Das beste Beispiel hiefür ist der altarabische Name, womit der Regenbogen bezeichnet wird, nämlich: ḳaus ḳozaḥ, d. i. der Bogen des Ḳozaḥ. Nun ist es aber sehr wahrscheinlich, dass Ḳozaḥ der Name desselben Gottes sei, den man auf den Inschriften in der griechischen Umschreibung Κοζε findet. Es ward also die Naturerscheinung mit der Aeusserung einer höheren Macht in Zusammenhang gesetzt, die man in dem Gotte Ḳozaḥ sich darstellte.[4]

Ein anderes Beispiel der Personificirung von Naturgewalten und Elementarerscheinung ist das Wort ṣâʿiḳah, womit das Strafgericht des Himmels in Gestalt eines zerschmetternden Donnerkeils bezeichnet wird. Das Wort kann seiner Wurzel nach ursprünglich nur die Bedeutung: ‚die Donnerin' gehabt haben, denn es ist eine Participialform von einem Verbum gebildet, das im Hebräischen und auch im Arabischen: dröhnen, tosen, schreien bedeutet; davon übertragen vom Donnern: mit Krachen einschlagen, zerschmettern; und in der Participialform ṣâʿiḳah ‚die Zerschmetterin', also vielleicht in

[1] l. l. S. 665 ff. [2] Arab. Lexica: voce ḥdr.

[3] Tylor: I, 288, 289. Der Name für Staubsäule ist zaubaʿah und ein Dämon, oder ein ganzes Geschlecht von Dämonen wird so genannt.

[4] Tuch: Zeitschrift d. D. M. G. III, 193 ff. Ich habe lange gezweifelt, ob nicht statt ḳaus ḳozaḥ zu erklären als Bogen des Wolkengottes Ḳozaḥ, es einfach aufzufassen sei als Wolkenbogen, ḳaus ḳazaʿ, denn ḳazaʿ heisst Wolke, also: Wolkenbogen. Hiefür scheint zu sprechen, dass ḳaus ḳazyʿ in den Wörterbüchern gleichgesetzt ist mit ḳaus ḳozaḥ. Die griechische Form Κοζε entspräche am besten dem arabischen ḳazyʿ, doch mit der Vocalisation ḳozaiʿ. Aber diese Form lässt sich in der Literatur nicht nachweisen.

der ältesten Auffassung eine Göttin, die den vernichtenden Donnerkeil schleudert.[1] Es sind dies alles Personificationen von Naturgewalten, die selbstständig handelnd eingeführt werden, ganz so wie Ḳozaḥ, der Regengott, entschieden persönlich gedacht wurde.

Ebenso entspringen ganz den Eindrücken des Naturlebens und der Wüstenscenerie unzählige andere Geister- und Spukgestalten. Besonders ist es der nächtliche Zug durch die Wüste, wobei dem unsichern Mondschein, oder dem noch trügerischeren Sternlicht, die unheimlichen Schatten der Felsen und Sträucher, das unerklärbare Geräusch der Thierwelt, das Rauschen des Windes, zu den Fabeln von den Ghulen, den Wüstendämonen, den weiblichen Wüstengeistern (saʿlà), den Elfen, den Irrwischen (koṭrob) u. s. w. Anlass gaben.

Diese Phantasiegestalten verdienen desshalb hervorgehoben und beachtet zu werden, weil sie fast alle in uralte, vorislamische Zeit zurückreichen und ein sehr oft benütztes Thema der alten, vormohammedanischen Dichter sind.[2] Aber noch bis heute wirken diese alten Vorstellungen von einer äusserst zahlreichen und mannigfach gegliederten Geisterwelt im Volke lebendig fort.[3]

Mit besonderer Vorliebe werden die Geister als Hüter verborgener Schätze gedacht. So erzählen die Beduinen, dass auf dem Howârah-Felsen, welcher in der Ebene von Medâïn die Landmarke bildet, unter einer Steinplatte ein grosser

[1] Das Verbum ṣaʿḳ in der IV. Form und der Bedeutung ‚mit dem Donnerkeil vernichten', kommt schon in einer minäischen Inschrift von ʿÖlah vor. Vgl. D. H. Müller: Epigraphische Denkmäler etc. S. 40. Im Koran hat das Wort die mythische Bedeutung ganz verloren und bedeutet nur mehr Donnerkeil, zündender Blitzstrahl. Aber für den ursprünglichen Sinn findet sich bei den alten Lexikographen ein Beleg, indem eine Erklärung gegeben wird, dass ṣâʿiḳah den Engel bezeichne, welcher die Wolken treibt und alles worauf er stösst verbrennt (Lane: Lexicon). Auch in manchen andern Wörtern dürften Reste ursprünglicher Mythenbildung stecken, aber mit Wahrscheinlichkeit lässt sich nichts Bestimmteres darüber sagen. Ich führe beispielsweise das Wort śaʿub Tod an, und manun, das dieselbe Bedeutung hat. Ersteres bedeutet eigentlich ‚der Trennende' und das zweite vielleicht soviel als ‚Geschick, Verhängniss'.

[2] Vgl. Culturgeschichte II, S. 256 ff., 344.

[3] Vgl. Spitta: Contes arabes. Leide 1883.

Schatz liege, der von einem 'Afryt bewacht wird. Wenn aber der Schatz gehoben würde, so müsste grosses Unheil über die Menschen kommen; die Könige der Erde würden miteinander Krieg führen und die Beduinenstämme sich gegenseitig im Kampfe aufreiben.[1] In Gerýeh, eine Tagreise nördlich von Tebuk soll nach dem Volksglauben ebenfalls ein Schatz liegen; ein Beduine erzählte darüber wie folgt: in der Nähe (des Dorfes) ist ein Sandsteinkliff und darin ein Thorweg eingehauen, der in einen Corridor führt, mit Kammern auf beiden Seiten. Aber hinter dem Thor, das von einem Schwarzen mit gezogenem Schwerte bewacht ist, liegt ein grosser Schatz: alle Freitage rollen die Goldstücke heraus und rollen auf dem Boden der Wüste herum bis zum Sonnenuntergang.[2]

Man sieht an diesem Beispiele wie die Volksphantasie nur einer ganz einfachen äusseren Unterlage bedarf, um durch ihre Thätigkeit die Sache auszumalen und auf der nüchternen, dürren realen Thatsache eines alten Felsengrabes ein ideales Luftschloss aufzubauen. Und dieser Glauben an Schätze und hütende Geister ist überall im Orient verbreitet.

Als ich in Beirut die Stelle als General-Consul für Syrien bekleidete, kam ein kleiner Gutsbesitzer aus Hamâna, einer ungefähr acht Stunden von Beirut in dem gleichnamigen höchst malerischen Felsenthal gelegenen Ortschaft, zu mir und bot mir antike Münzen zum Kauf an; es war nichts Werthvolles darunter; trotzdem nahm ich die ganze Partie, um mit dem Mann in Verbindung zu treten. Es lag in seinem ganzen Wesen etwas Geheimnissvolles, das mich anzog und die Neugierde erregte. Bald wurden wir bekannter, und da sah ich, dass er an der fixen Idee litt, er sei grossen Schätzen auf der Spur, und um sie zu heben, bedürfe er der Beihilfe eines Europäers, der die Zeichen richtig zu deuten verstünde, die er gefunden habe.

Ein Hirt aus seinem Dorfe, so erzählte er mir, trieb täglich seine Kühe in ein entferntes einsames Felsenthal. Da fiel es ihm auf, dass seine Herde immer in dem Thal um ein Stück mehr zähle; aber bei der Heimkehr fand er wieder nur die

[1] Doughty: Travels in Arabia Deserta I, 170 ff.
[2] l. l. I, 497.

frühere Anzahl. Da passte er denn recht auf und sah nun, dass, wenn er gegen Sonnenuntergang mit der Herde nach Hause zog, eine schöne Kuh sich absonderte und seitwärts wendete. Er folgte ihr über unwegsame Felspfade bis zu einer Höhle; dort ging die Kuh hinein, und als er auch sie betrat, sah er plötzlich vor sich eine Frauengestalt, die vor ihm durch eine eiserne Pforte in die Felswand hineinschritt. Wie er ihr aber nacheilen wollte, schloss sich die Thüre.

Diese Pforte, meinte der brave Mann aus Hamâna, habe er selbst gesehen, und er sei bereit, sie mir zu zeigen, wenn ich ihm behilflich sein wollte, die darin verborgenen Schätze zu heben. Ein Weib aus seinem Dorfe sei, so erzählte er weiter, zufällig dort vorbeigekommen und habe die Thüre offen gefunden: drinnen aber standen grosse Körbe, gefüllt mit Goldstücken; das kleine Kind, welches sie auf dem Arme trug, langte nach den blanken, glänzenden Münzen und holte eine Handvoll davon heraus; aber als das Weib auch zugreifen wollte, schloss sich sofort das Eisenthor.

Auch an anderen Orten, sagte er, habe er sichere Anzeichen gefunden, Inschriften, in den Stein gemeisselte Gestalten und Zeichen; doch um die Schätze zu heben, müsste man diese Zeichen zu entziffern verstehen, und das sei nur ein Franke im Stande.

Mir flössten diese Angaben wenig Vertrauen ein, und ich hegte starken Zweifel an der Zurechnungsfähigkeit des Mannes. Doch kam er zuletzt mit einer Nachricht, die mehr Aufmerksamkeit verdiente. Auf seinem eigenen Grundstücke, etwas abseits vom Dorfe, hatte er beim Durchwühlen der Erde ein altes Grabmal gefunden, in geringer Tiefe; eine schwere Marmortafel deckte es zu, und darauf stand eine Inschrift mit goldenen Lettern. Das schien nun allerdings recht viel versprechend, obwohl die Goldlettern etwas bedenklich waren. Schon machte ich den Plan eines Rittes nach Hamâna und träumte von der Entdeckung des Grabmales irgend eines phönicischen Rentiers, der hier in der ländlichen Einsamkeit das Zeitliche gesegnet hatte und sammt seinen Schätzen und mit einer langen phönicischen Grabinschrift daselbst beigesetzt worden war — da nöthigten mich unerwartete Umstände zur raschen Abreise nach der Heimat, und ich musste scheiden

von dem schönen Gebirgslande es dem Manne von Hamâna überlassend, seine Schätze selbst zu heben.

Aber das eigentliche Land des Geisterglaubens und der Schatzmythen ist Aegypten. Dort erschien in Kairo vor einigen Jahren ein Volksbüchlein, das zum häuslichen Gebrauche bestimmt ist und nicht nur vorschreibt, wie man sich den Hausgeistern gegenüber zu verhalten habe, sondern auch, welche Amulete, welche Zaubersprüche anzuwenden seien, um sich gegen jeden Geisterspuk zu schützen.[1]

Ich glaube am besten zu thun, wenn ich hier einige Auszüge folgen lasse.

Vor Allem, heisst es, muss man sich in Acht nehmen bei Passirung eines gegen Osten gelegenen Thorweges,[2] dass man nicht auf eines der Kinder der Geister tritt, denn in diesem Falle thun sie Einem leicht etwas Böses an. Am besten schützt man sich dagegen durch einen Talisman. Wenn ein Kind gähnt oder niest, so ist dies dadurch verursacht, dass ein Ginny (ein Geist) es angehaucht hat, oder dass das Kind von einer Ḳarynah gestreift worden ist.

Wenn eine Frau aus Versehen oder Unachtsamkeit einen Stein in ein unbewohntes Gemach wirft,[3] sich darin wäscht oder gar einen Speisetisch der Ginnen umstösst und ein Ginny ertappt sie dabei, so wirft er ihr drei Steinchen nach: das erste auf den Kopf, das zweite auf den Rücken, das dritte auf die Beine; das bringt ihr Abspannung, Kopfweh und Herzbeklemmung. Das Mittel dagegen ist, dass man die sieben Ṭahaṭyl-Worte auf sieben Sykomorenblätter schreibt, jedes Wort auf ein Blatt; dann rollt man sie zusammen und verscharrt sie unter dem Thorwege. Ausserdem schreibe man ihr ein Amulet, das sie am Halse trage. Man kann aber auch folgendermassen verfahren: die Worte werden auf sieben grüne Sykomorenblätter geschrieben, ein Blatt wird, nachdem es beschrieben ist, in 1 $^1/_2$ Roṭl Salz gelegt und dann (mit diesem)

[1] Es führt den Titel: Kitâb alḥarf bilḥakym Harmas. Lithographie aus Castelli's Druckerei (ohne Angabe des Jahres).

[2] ʿAtabah sharḳijjah S. 2, 11, 23.

[3] Vgl. Tylor: Anfänge der Cultur I, S. 106.

unter der Hausthorschwelle vergraben, während mit den anderen Blättern die Patientin sich räuchert.[1]

Für die Amulette schreibt man verschiedene Koranstücke auf (Sur. 7, 30, dann den Vers Sur. 2, 256).

Die Ginnen halten sich mit Vorliebe an dunklen, einsamen Orten auf, unter den Thorwegen, zwischen Gräbern, in einem Backofen (Tannur).[2] Geht man mit einem Kinde an einer solchen Stelle vorbei, so ist es leicht möglich, dass ein Ginny es anbläst; dann weint das Kind, verliert seine Farbe und beginnt zu kränkeln (S. 26). Desshalb soll man nie einen solchen Ort betreten, ohne vorher laut auszurufen: dastur! (d. i. mit Verlaub), damit die Ginnen es nicht übel nehmen.

Wird ein Kind durch die Berührung eines Ginny krank, so lässt man es reines Salz lecken (S. 11). Wenn jemand zu einem Wasser geht, um sich darin zu reinigen, und er vergisst den Namen Gottes auszusprechen, besonders wenn es Sonntag ist, so schlägt ihn der Geist des Wassers mit einem Leibesschaden (S. 12).[3]

Besonders ist es ein weiblicher Geist, eine böse Fee, die den Beinamen die ‚Kindermutter (omm-alṣibjân)' führt, welche leicht den Kindern schadet durch Berührung oder Anhauchung (S. 14). Der Glauben an diese Fee ist aber nicht etwa blos auf Aegypten beschränkt, sondern auch in Mekka ist die ‚Kindermutter' der Schrecken der Familien, sie ist dort gleichfalls unter dem Namen omm alṣibjân bekannt, wird aber auch Ḳarynah, d. i. Seele genannt. Sie stiftet im Hause gar manches Unheil, sie ist Schuld daran, wenn die Mutter nicht genug Milch für ihren Säugling hat.[4] Neu ist dieser Aberglaube keinenfalls, denn schon bei einem älteren Schriftsteller (Damyry) wird dieser Unholdin gedacht, und unter derselben Benennung. Er meint, es sei darunter eine Art Hausgeist (tâbi'ah min alginn)

---

[1] Die Taḥatyl-Worte sind nichts anderes als die siebenmalige Wiederholung mit kleinen Veränderungen des Zauberwortes haṭ — haṭyl, S. 3.

[2] Im deutschen Volksaberglauben ist der Aufenthalt der Hausgeister der Herd. Wuttke, S. 229 (Nr. 409).

[3] Die Nennung des Sonntags deutet auf christlichen Ursprung. Der Geist des Wassers wird Ṭawwâf almâ' genannt.

[4] Snouck Hurgronje: Mekka II, 124.

zu verstehen. Eine klare Vorstellung hievon konnte man sich, wie leicht begreiflich, nicht machen und einige meinten daher die Eule hierunter zu verstehen, die denselben Beinamen ‚Kindermutter' führt. Es wird sogar eine Erzählung angeführt, dass schon der Prophet gelehrt hätte, wie man es zu machen habe, um ein neugebornes Kind gegen die Bosheiten der Unholdin zu feien. Natürlich war das Mittel eine fromme Formel.[1]

Der oben angedeutete Zusammenhang mit der Eule legt es nahe, in dem omm-alṣibjân eine Form des alten Hexenglaubens zu sehen. Schon bei Ovid in den Fasti (VI, 131 ff.) werden die Eulen (striges) genannt, welche dem neugebornen Kinde das Blut aussaugen.[2] Diese Strix ist die italienische strega (Hexe). Die Ginnen zeigen sich oft in Gestalt von Hunden oder Katzen, und wirft man ihnen, um sie zu verscheuchen, einen Stein nach, so wissen sie sich zu rächen durch allerlei Schabernack, den sie zufügen.[3] Desswegen sieht man auf den Bazaren orientalischer Städte, wie die Kaufleute, welche in ihren Buden sitzend ihr Mahl verzehren, ab und zu den Hunden oder Katzen, die sich dort aufhalten, einen Bissen zuwerfen; denn diese Thiere könnten Ginnen sein, die man sich nicht zu Feinden machen darf.

Diese abergläubischen Vorstellungen sind aber nicht etwa vereinzelt, sondern sie sind auf dem ganzen Gebiete der mohammedanischen und arabischen Culturwelt verbreitet.

Häuser, die von Gespenstern bewohnt sind, nennt man ‚maskun'.[4] Gewöhnlich ist es, ganz so wie im europäischen Volksglauben, ein Schatz, den der Geist zu bewachen hat und an den er gebannt ist, so dass er erst, wenn er gehoben ist, zur Ruhe kommen kann.[5]

In Ḥâïl, der Hauptstadt von Negd, herrschen ganz dieselben Ideen über die Ginnen. Die Ahl-alard, die Geister, die unter der Erde wohnen, machen die Leute krank und die

[1] Damyry: Ḥaját alḥaiwân, Artikel: bumah.

[2] Vgl. Gubernatis: Die Thiere in der indogermanischen Mythologie, S. 497 (Deutsche Ausgabe). Auch Hopf: Thierorakel und Orakelthiere. Stuttgart 1888. S. 103.

[3] Kitâb alḥarf, S. 17 bis hieher nach diesem Büchlein.

[4] Snouck Hurgronje: Mekka II, 128.

[5] 1001 Nacht, Lane II, S. 618.

Besessenen schlagen sich selbst oder fallen schäumend zur Erde. Geisteraustreiben ist daher ein Handwerk wie ein anderes. Man meint fest ihnen mit Beschwörungsformeln beikommen zu können. Lange Zeit hindurch unbewohnt gebliebene Räume hält man, wie in Aegypten, für Aufenthaltsstätten der Geister. Viele behaupten, sie mit eigenen Augen gesehen zu haben in ihren fremdartigen und grauenhaften Gestalten. Allgemein ist die Sitte, zum Schutze gegen die Ginnen sich Talismane und fromme Sprüche (ḥigâb) schreiben zu lassen, die man als Amulete trägt.[1]

In Mekka herrscht die Sitte, wenn in einem Hause eine Erkrankung stattfindet, durch Räucherung mit Mastix oder ähnlichen stark riechenden Stoffen den Versuch zu machen, die bösen Geister auszutreiben. Wirkt dies nicht, so muss ein frommer Gottesgelehrter, der selbst den Teufel nicht fürchtet, herhalten, welcher aber nicht wie bei uns, mit Weihwasser dem Bösen zusetzt, sondern einen Talisman schreibt, der gewöhnlich in ein paar Koransbrocken oder einem Zauberspruch besteht; das hiemit beschriebene Papier wird verbrannt und der Kranke muss die Asche in Wasser aufgelöst trinken.[2] Oder die talismanische auf Papier oder ein Teller geschriebene Formel wird abgewaschen und das Spülwasser dem Patienten eingegeben.

Starke Gerüche hielt man immer für sehr geeignet, Geister zu vertreiben: die Logik des Aberglaubens ist in diesem Falle sehr leicht zu errathen. Gerüche wirken unsichtbar, aber trotzdem sehr empfindlich; also müssten sie auch, so folgerte man, auf die Geister, die gleichfalls unsichtbar sind, ihre angenehme oder unangenehme Einwirkung geltend machen. Man glaubte also durch recht starke, unangenehme Gerüche sie verscheuchen zu können. Dass dieser Gedanke uralt ist, dafür fehlt es nicht an Beweisen: so empfiehlt schon Serenus Samonicus als Schutzmittel gegen die strix atra, welche die Kinder bedrängt — sie ist also identisch mit der früher besprochenen omm-alṣibjân — Knoblauch, dessen durchdringender Geruch sie vertreibe.[3]

[1] Doughty II, 2, 3.

[2] Snouck Hurgronje: Mekka II, S. 121.

[3] Gubernatis: Die Thiere etc., S. 497, der hier wieder seine Quelle anzuführen vergisst.

Auch gegen Schwefeldampf halten die Geister nicht Stand.[1] Aber selbst den Orangenduft vertragen sie nicht: so glaubte man steif und fest, dass die Ginnen ein Zimmer, worin eine Orange sich befindet, nicht betreten.[2]

Ebenso wie durch starke Gerüche werden sie vertrieben durch lautes Geräusch, das ja auch unsichtbar wirkt und deshalb wie der Geruch die Geister trifft. Das unangenehmste und stärkste Geräusch ist das durch Metall hervorgebrachte: deshalb gilt Eisen als ein probates Mittel gegen die Geister, die davor grosse Furcht haben.[3] So verscheucht auch im europäischen Volksglauben Eisen die Feen und Elfen.[4] Schon im griechischen Alterthum hielt man dafür, dass die Geister die Flucht ergreifen, wenn sie das Geräusch von Erz und Eisen hören. Der Spötter Lucian macht auf das leichtfertige Mädchen Chrysis den Witz, dass sie, statt wie die Geister vor dem Geräusch des Metalles zu entfliehen, sofort sich einstelle, wenn sie irgendwo Silberstücke klingen höre.[5]

Bei den Arabern galt schon in alter Zeit Eisen oder Stahl als nützliches Amulet, und ein alter Literat (Ta'âliby st. 429 oder 430 H.) sagt: Vier Dinge sind gut für Ringe: der Rubin, wegen des innern Werthes, der Türkis, als Glück bedeutend, der Karneol, weil vom Propheten empfohlen, und das chinesische Eisen (Stahl) als Amulet (ḥirz).[6]

Aber wenn die Geister trotz alledem zu lästig wurden und mit den gewöhnlichen Mitteln sich nicht verscheuchen liessen, musste der Pfaffe helfen und mit Gebeten und Verwünschungsformeln den Geistern den Standpunkt klar machen.

[1] Doughty II, 191.

[2] Damyry: I, 242; Artikel: ginn.

[3] Lane: 1001 Nacht, I, S. 34. Deshalb legte man der Leiche, wenn man sie aufbahrte, ein Messer und etwas Salz auf die Brust. Hiedurch glaubte man dämonische Einflüsse fernzuhalten. Vgl. 1001 Nacht, IV, 171 (ed. Habicht).

[4] Tylor: Anfänger der Cultur I, S. 140. Ob er Recht habe, wenn er dies so erklären will, dass Feen und Elfen desshalb das Eisen scheuen, weil sie selbst Geschöpfe der Steinzeit seien, lasse ich unerörtert.

[5] Julian: Philopseudes, 14, 15.

[6] Bard olakbâd fyl'a'dâd, Ausgabe von Constantinopel, 1301, S. 129. Der Name des Türkises ist glückbedeutend, weil fyruzeh, Türkis, zugleich ‚glücklich, erfolgreich' bedeutet.

Ein Bewohner von Bagdad kam einst zu dem im Geruche besonderer Heiligkeit stehenden Scheich 'Abdalkâdir Gylâny, der noch jetzt in hohem Ansehen steht, und flehte ihn um seinen Beistand an, denn ein Ginny habe ihm seine Tochter, ein jungfräuliches Mädchen, von der Terrasse seines Hauses entführt. Der Heilige gab ihm hierauf folgende Belehrung: er möge noch dieselbe Nacht auf die Ruinenstätte von Karch[1] sich begeben, am fünften Schutthügel auf die Erde sich setzen, dann mit den Worten: Im Namen Gottes und im Auftrage 'Abdalkâdirs! — einen Kreis um sich ziehen; dann würden um Mitternacht die Geister in Schaaren dort vorüberziehen in ihren verschiedenen grauenhaften Gestalten; aber er möge darob nicht in Furcht gerathen; gegen Tagesgrauen erst würde der König der Geister, umgeben von einer Schaar seiner Trabanten, vorüberkommen und ihn um sein Begehren fragen; dem solle er dann antworten: der Scheich 'Abdalkâdir habe ihn gesendet und zugleich solle er die Geschichte seiner Tochter erzählen.

Er that, wie ihm der heilige Mann aufgetragen hatte. Da sah er die Schaaren der Geister nacheinander vorbeiziehen, ohne dass jedoch einer den Kreis betrat, in welchem er sass. So ging es fort, bis der Geisterkönig kam, hoch zu Ross und umgeben von seinem Gefolge. Vor dem Kreise hielt er an und frug: Was ist dein Begehr, o Menschenkind? — Der aber antwortete, wie der heilige Scheich ihm befohlen hatte. Da stieg der König ab, küsste zur Ehre des Heiligen die Erde und liess sich ausserhalb des Kreises nieder. Dann hörte er die Geschichte des Mädchenraubes an und als er sie bis zu Ende vernommen hatte, befahl er den Schuldigen sofort herbeizuschaffen. Alsbald war er gefunden und zusammen mit dem Mädchen herbeigeführt. Wesshalb, sprach der König zu ihm, hast du das Mädchen geraubt, trotz des Schutzes des Heiligen? — Sie hat mich zur Liebe entzündet! lautete die Antwort. Da stellte der König das Mädchen dem Vater zurück und liess den Verbrecher sofort hinrichten.[2]

[1] Vorstadt von Bagdad.

[2] Damyry: I, 241, voce: ginn. Wie verbreitet und volksthümlich solche Sagen sind, zeigt eine Vergleichung der obigen Erzählung mit der bei Doughty II, 188—189.

So lautete diese Geistergeschichte, die in manchen an die Sage von dem nächtlichen Heereszuge erinnert, obgleich an einen inneren Zusammenhang nicht zu denken ist. Jedenfalls ersehen wir aus der Erzählung, dass wir es mit Geistern zu thun haben, die gute Rechtgläubige sind, denn bekanntlich versicherte der arabische Prophet oft, dass ein grosser Theil der Ginnen sich zur wahren Religion bekehrt und ihn als Gottgesandten anerkannt habe. Dies waren die gläubigen Ginnen, während die anderen als Ungläubige und Feinde des Menschengeschlechtes galten. Diese sind es, die nicht blos den Menschen in jeder Weise nachstellen, sondern die sogar an den Pforten des Himmels zu horchen sich erkühnen, um die göttlichen Geheimnisse zu erlauschen, wo sie von den Engeln ertappt werden, welche sie mit feurigen Sternen beschmeissen und in die Flucht schlagen.

So sagte ein Dichter:

Wie ein Stern, der einen ʿAfryt lauschend ertappt
Und mit flammender Garbe ihm folgt und versengt,
Dem Reiter gleich, dem der Sturm den Turban gelöst,
Den er nachschleppt, als von dannen er sprengt.

wa kaukabin̠ ʾabṣara-lʿafryta mostariḳâ
lilsamʿi fanḳaḍḍa jodny chalfaho lahabah
kafârisin̠ ḥalla ʾiʿṣâron̠ ʿimâmataho
fagarrahâ kollahâ min chalfihi ʿadabah.[1]

Diese bösen Geister sind aber sehr verschieden von den altarabischen Dämonen, und man merkt es ihnen an, dass sie christlicher oder jüdischer Herkunft sind: denn die ersteren kümmerten sich, wie die alten Heiden selbst, wenig um den Himmel und seine Geheimnisse. Es ist auch in der That der Gedanke aus fremder Quelle geschöpft: die an den Pforten des Himmels lauschenden Geister sind nichts anderes als die angeli desertores oder proditores, welche nach der bei den Kirchenlehrern öfters uns begegnenden jüdischen Vorstellung die göttliche Wahrheit diebisch und verrätherisch an die Menschen gebracht haben sollen. Es ist dies der Gedanke, den Clemens Alexandrinus vertritt, wenn er von dem dämonischen Ursprung der Philosophie spricht, denn sie sei nicht

[1] Maḳḳary, Bulak, II, S. 662.

gesandt vom Herrn, sondern gestohlen worden, indem die griechischen Philosophen sich die Wahrheiten, die sie lehren, aus den Propheten der Hebräer genommen und sich angeeignet hätten. Clemens denkt sich als unmittelbaren Vorsteher des Volkes Gottes den Logos, als die Vorsteher der übrigen Völker aber unter dem Logos stehende geringere Engel, welche nach der gewöhnlichen Ansicht als abgefallene Geister oder Dämonen gelten.[1]

Diese Eindringlinge in den Kreis des arabischen Volksglaubens sind leicht daran zu erkennen, dass sie gewöhnlich mit dem Namen: shaiṭân bezeichnet werden, der aus den jüdischen Glaubensvorstellungen stammt. Für den Mohammedaner ist jeder böse Dämon ein shaiṭân. Dass dieser Begriff schon geraume Zeit vor Mohammed durch die zahlreichen jüdischen Niederlassungen in Arabien daselbst verbreitet worden war, dürfte keinem Zweifel unterliegen.[2] Es war dies allerdings ein höchst überflüssiger Einfuhrsartikel, denn die arabische Sprache hat genug eigene Worte, um dasselbe auszudrücken, aber schliesslich kam das Fremdwort in arabisirter Form in den allgemeinen Gebrauch,[3] und zwar bei dem Propheten und im Koran für ungläubige Dämonen, im Gegensatze zu den Engeln und gläubigen Ginnen.

Hingegen ist es ein allerdings sehr fragliches Verdienst des Gottgesandten von Mekka, aus dem christlichen Ideenkreise den echten Teufel, den Diabolus, in der Form Iblys, des Höllenfürsten, in den Koran und in die Glaubenslehre des Islams eingeführt zu haben.[4]

Es gab also nun ausser den altarabischen Dämonen und Geistern, die im Volksglauben und in der Dichtung ihre alte Stelle behaupteten, noch eine andere Classe von gläubigen

[1] Baur: Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte. Leipzig, 1865. I, 225 ff.

[2] Eine volksthümliche Benennung desjenigen, der ein schiefes, verzerrtes Gesicht oder eine Hasenscharte hat, war nach Gaḥiẓ ‚der Geohrfeigte des Satans‘ ilaṭym olśaiṭan. Ta'âliby: Laṭâïf olma'ârif ed. de Jong, S. 26.

[3] An der Echtheit der Banu Shaiṭân, die Wellhausen gelten lässt, kann ich nicht glauben.

[4] Das Wort erscheint im Koran immer ohne Artikel als Eigenname, während shaitán als generischer Name den Artikel annimmt.

Ginnen, welche mit der neuen Religion ihren Einzug hielten. Es ist eine sehr bunte und äusserst gemischte, wenn man aber auf den Stammbaum sieht, sehr feine Gesellschaft. Ausser Iblys und den Shaiṭâns haben aber nur wenige dieser neuen, unarabischen Gestalten grössere Verbreitung gefunden. Ich will nur des Erzengels Gabriel gedenken, der dem Propheten seine Inspirationen bringt, dann 'Izrâ'yls, des Todesengels, aber selbst dieser ist nicht hoffähig geworden und fand keine namentliche Erwähnung im Koran, die nur dem Gabriel in der Form Gibryl zu Theil geworden ist.

Die meisten andern Schöpfungen dieser Art haben aber kaum eine über die Räume der theologischen Schulen hinaus sich erstreckende Verbreitung erlangt und sind nie recht volksthümlich geworden.

Hingegen sind zwei Engelpaare zu grösserer Berühmtheit gelangt. Ich nenne zuerst Monkar und Nakyr, welche den Verstorbenen im Grabe einem Verhöre unterziehen und es ihm je nach Verdienst leicht oder schwer machen. Diese Idee ist dem Talmud entlehnt, der selbst wieder hier unter dem Einfluss des Parsismus steht.[1] Das freundliche Gegenstück hiezu sind die beiden Schutzengel, die jeden Menschen alle Tage seines Lebens hindurch begleiten und seine Thaten verzeichnen; desshalb auch die beiden ‚Behüter' oder ‚Aufbewahrer' (ḥafiẓani) genannt.[2] Nach dem Koran jedoch ist die Zahl nicht bestimmt und wird nur von mehreren gesprochen.[3]

Diese Idee ist christlichen Ursprunges. Zuerst ist sie bei Hermas zu finden. Er spricht von zwei Genien, welche den Menschen durchs Leben begleiten, von welchen der eine gut, der andere böse sei. Mit besonderer Vorliebe hing Origenes an der Lehre von den Schutzengeln. Aber sie wurde von der im Jahre 541 Chr. in Constantinopel abgehaltenen Synode verdammt.[4]

Sehr oft geschieht der Schutzengel Erwähnung in der arabischen Literatur, so bei Abul-'alâ Ma'arry:

[1] Wahl: Koran, S. 525. Vgl. Buxtorf: Lexik. Talmud, voce חבט. Z. d. D. M. G. XXI, S. 564.

[2] Vgl. Koran, Sur. 82, V. 10, 11.

[3] Nach den Commentaren sollen es sieben sein. Wahl: Koran, S. 465.

[4] Baur: Vorlesungen über christl. Dogmengeschichte I, 1, S. 550, I, 2, S. 20.

‚Mich ängstigt der Gedanke an die letzte Abrechnung und mich bethört die Hoffnung, dass bis dahin noch lange sei. Und zu meiner Rechten, sowie zu meiner Linken sitzt mir als Begleiter ein treuer Beschützer (ḥâfizon ka'ydo).‘[1]

In der Todesstunde erst sollen sich die beiden Engel in ihrer sichtbaren Gestalt zeigen. Hat der Mensch Gutes gethan, so beloben sie ihn, während sie im entgegengesetzten Falle ihm seine Sünden vorwerfen.[2] Nach dem Mystiker Ibn al'araby sind diese zwei Engel Tag und Nacht beschäftigt, des Menschen Worte und Handlungen aufzuzeichnen.[3] Und in dem Shifâ' des Ḳâḍy 'Ijâḍ, einem sehr angesehenen Werke, wird eine von 'Abdallah Ibn Mas'ud hergeleitete Ueberlieferung angeführt, laut welcher der Prophet gesagt haben soll: Jedem von euch hat Gott einen guten und einen bösen spiritus familiaris (ḳarynatan min alginni wa ḳarynatan min almalâïkah) beigesellt.

Ein gläubiger Mohammedaner, welcher einer schweren Versuchung glücklich entronnen ist, betet morgens beim Erwachen wie folgt: ‚O Herrgott, du weisst, dass mir diese Nacht verflossen ist, ohne dass ich etwas Böses gethan, und ohne dass die Schutzengel mir eine Sünde eingeschrieben haben.‘[4]

Alles das geht wohl zurück auf die Koranverse, Sur. 82, 10ff.: ‚Wahrlich über euch (sind gesetzt) Behüter, edle Schreiber; sie wissen, was ihr thut.‘

Auch im Judenthum findet sich dieselbe Idee.[5]

Aber dieser Glauben an schützende Geister, die den Menschen umgeben, während böse Dämonen ihm nachstellen und ihn zu bethören suchen, geht noch viel weiter in die Vorzeit zurück. Schon bei ganz wilden und rohen Stämmen findet man diese Ideen im Keime. Ueberall wittern sie Geister und Gespenster, die bald sie schützen, bald bedrohen. Dass man sie nicht mit den Augen sehen, nicht mit den Händen

[1] Ma'arry: Dywân, Reim 'ydo. Wellhausen, S. 192, bespricht das Wort ḳa'yd und bezieht sich in Betreff der Schutzengel auf Korân, Sur. 50, 6, wo der Druckfehler 6 zu berichtigen ist in 16.

[2] Gazâly: 'Iḥjâ IV, S. 578; Kitâb dikr almaut.

[3] Sa'râny: Aljawâḳyt walgawâhir II, 64, 209.

[4] Tazjyn el'aswâḳ, MS. der Hofbibliothek, fol. 167.

[5] Jost: Gesch. d. Judenthums II, 106.

greifen konnte, erschütterte nicht im mindesten den blinden Glauben. Im Gegentheile: man fand sogar Mittel, ihre Anwesenheit zu beweisen. Nach dem Talmud sind wir überall umgeben von Teufeln und Dämonen, und um sich von ihrem Dasein zu überzeugen, braucht man nur Asche neben dem Bett auszustreuen. Am Morgen finde man dann in der Asche die Spuren der Geister in der Form von Hühnertritten.[1]

Schon im arabischen Alterthum war der Glaube an Geisterscheinungen sehr verbreitet. Man erzählte sich von gewissen Menschen, dass sie einen Geist, einen spiritus familiaris, zum Begleiter hätten; ein solcher Geist hiess tâbiʿ, Begleiter, und der, dem er beigesellt war: matbuʿ, begleitet; erschien ihm nur ab und zu ein Geist, so hiess man diesen ātin d. i. Besucher, eigentlich: einen Kommer; oder: raʾyjj, das auch für eine Traumgestalt gilt. Hört man aber nur einen Ruf oder eine Stimme, so nannte man einen solchen Geist: hâtif, d. i. Rufer. Für alle diese verschiedenen Arten von Erscheinungen sind die Beispiele in der alten arabischen Literatur äusserst häufig.

Mit diesem allgemeinen Glauben an Geister hängt die Lehre von den guten Geistern, den Schutzengeln, zusammen, daher ist dieselbe Idee nachzuweisen bei den verschiedensten Völkern; von den rohesten bis zu den gebildetsten, von den Araucanern, den Negern, den Mongolen, bis zu dem griechischen Dichter Menander, der jedem Menschen einen guten Genius zuerkennt, und zum Dämon des Sokrates. Man sah in ihnen gewissermassen die zweite Seele des Menschen; desshalb führt der Genius im Arabischen geradezu den Namen ḳarynah oder Doppelseele.

Neben dem guten Dämon konnte natürlich der böse nicht fehlen; so sagt der Kakodaimon des Brutus zu ihm: bei Philippi sehen wir uns wieder: ich bin dein böser Geist.

Von dieser Idee bis zu den christlichen Schutzengeln des Hermas und Origines ist kein weiter Sprung; und wenn nach einem Ausspruche Mohammeds ein himmlischer Geist (malak) und ein böser Dämon (ginny) jeden Menschen begleiten, so ist das im Grunde genau dasselbe.

[1] Tylor II, 199, Talmud, Tractat Berachot.

Schliesslich müssen wir noch des Todesengels gedenken, der die Phantasie der Rechtgläubigen lebhaft beschäftigte. Diese aus der jüdischen Sage entlehnte Gestalt hat man zu einer fast mythenhaften Figur ausgebildet. Der Anblick des Todesengels wird als überaus grauenhaft geschildert.[1] Nach den Einen ist er ein schwarzer Mann mit struppigem Haar und schwarzem Gewande, welchem aus Mund und Nase Flammen und Rauch hervorsprühen. In solch furchtbarer Erscheinung zeige er sich aber nur den Bösen, während er den Frommen als schöner Jüngling nahe.

Das alte arabische Heidenthum kannte solche Anschauungen nicht, denn es lebte nur im Genusse der Gegenwart und in der Erinnerung der Vergangenheit. Für abstracte, metaphysische Speculationen hatte es wenig Sinn, desshalb ist auch der ganze Mythenkranz, der den Todesengel umgibt, als Entlehnung aus fremdem Culturkreise anzusehen.

Hingegen ist der mit dem Geisterglauben so enge verknüpfte Begriff von Hexen und Zauberern viel älter und lässt sich dessen Vorkommen schon lange vor Mohammed und dem Islam kaum bezweifeln. Sobald man von der Wirklichkeit von Geistern und übernatürlichen Wesen überzeugt war, konnte sich auch leicht die Ansicht verbreiten, dass gewisse Menschen es verstünden mit denselben sich in Verkehr zu setzen und deren Beistand und Unterstützung zu gewinnen. Dass dem so war und dass man an Zauberer und Hexen glaubte, dafür bietet schon das classische Alterthum zahllose Beweise. Während aber später im Islam die Zauberer die Hauptrolle spielen, sind es in der alten arabischen Dichtung besonders die Hexen, die Zauberinnen, welche mehr in den Vordergrund treten. Es ist schwer zu sagen, wesshalb den Weibern dieser Vorrang zuerkannt wird. Aber es scheint mir, dass die Erklärung hiefür ziemlich nahe liegt. Bei allen wilden Völkern verblüht die Frau ausserordentlich schnell, und sowie die Jugendzeit vorüber ist und das Alter seine Rechte geltend macht, wird das Weib abschreckend hässlich. Die rohe Behandlung alter Weiber bei den wilden Völkern macht sie bösartig, rachsüchtig und

[1] Gazály: Ihja IV, 574—579. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, S. 271.

zänkisch. Die Greisin wird auf diese Art bald zur wahren Megäre, zur Hexe. Nur die Cultur veredelt das Weib und umgibt es selbst im höheren Alter noch mit Anmuth und Würde.

Bei den Naturvölkern musste also von selbst mit dem Bilde des alten Weibes der Begriff des Hässlichen, Verabscheuenswerthen sich verbinden und hieraus ging im Volksgeiste die Hexe, die Zauberin hervor.

In den alten arabischen Gedichten ist von Hexen die Rede, welche die Waffen verzaubern und unbrauchbar machen, indem sie darauf blasen oder hauchen.[1] Auch im Koran wird dieses Blasen der Hexen erwähnt und noch beigefügt, dass sie Knoten knüpfen und auf diese blasen (Sur. 113). Desshalb werden sie als Knotenbläserinnen besonders bezeichnet.[2]

Durch dieses Anhauchen glaubte man eine besondere Wirkung zu erzielen. Daher wird auch von den Ginnen, den Hausgeistern, und besonders der Unholdin omm-alṣibjân, welche die kleinen Kinder krank macht, immer der Ausdruck ‚anhauchen, anblasen' gebraucht (S. 33), wenn man sagen will sie hätten jemand behext oder mit Siechthum geschlagen. Und diese Bemerkung gibt auch den Anhaltspunkt zur Erklärung dieses sonderbaren Brauches, der aus einer Beobachtung des Thierlebens sich ergibt. Die Thiere, und besonders die wilden, pflegen nämlich, wenn sie geschreckt sind oder den Angriff eines Feindes erwarten, zu schnauben. So thut das Pferd, welches sich vor einem Gegenstand scheut, die Katze, die plötzlich einem Hunde gegenüber sich befindet, pfaucht ihn an, ebenso auch der Löwe, der Panther, die Wildkatze und zahlreiche andere Thiere. Dieses Schnauben oder Pfauchen ist nichts anderes als eine Art des Anhauchens oder Anblasens und zugleich der Ausdruck des Zornes oder der Furcht vor einem Feinde. Man kann hiemit gewisse unwillkürliche Bewegungen des Menschen im Zustande der Erregung vergleichen, wie das Rollen der Augen, das Zähneknirschen, das Ballen der Fäuste, die unter dem Eindrucke der Gereiztheit sich

---

[1] Wellhausen, S. 140.

[2] Auch gewisse Kunststücke machten sie; so nahmen sie einen Palmzweig, legten ihn ins Wasser und er ging unter. Dann erhob die Hexe die Hand und er schwamm auf der Oberfläche. Ajâny IV, 48, 3, 5. Vgl. auch VIII, 53.

unwillkürlich einstellen. Bei den Menschen im wilden Zustande mögen ähnliche Aeusserungen einer heftigen Gemüthserregung noch viel schärfer und mannigfaltiger hervorgetreten sein als in dem gegenwärtigen mehr oder weniger civilisirten Zustande. Hiezu könnte man auch das Pfauchen rechnen. Neben dieser stark darwinistischen Erklärung ist aber noch eine andere zulässig, die ich für mindestens ebenso gut halte. Es ist dies folgende: die wilden Menschen gingen, wie bei so vielen anderen, so auch in diesem Falle, bei den Thieren in die Lehre: sie beobachteten bei ihnen dieses Anpfauchen gegen den Feind und schrieben demselben eine besondere Wirkung zu und ahmten es nach.[1]

Ist diese Erklärung richtig, wie ich kaum bezweifle, so zeigt die arabische Hexe, welche ihre Feinde anpfaucht und auf die Zauberknoten bläst, die sie geknüpft hat, einen besonders alterthümlichen, archaistischen Charakter: denn sie hat uns einen sehr merkwürdigen Zug aus der vorhistorischen unbewussten Mimik des wilden Menschen erhalten.

Schon desshalb verdient die arabische Hexe besondere Beachtung.

Was nun ihre Wirksamkeit und Macht anbelangt, so ist dieselbe eine sehr mannigfaltige und wie sich von selbst versteht, meistens bösartige, doch nicht immer und in allen Fällen.

Besonders verstehen die Hexen sich darauf, die Zukunft zu verkünden. Manches alte Weib, das von dem Islam als

[1] Es hat sich dieser eigenthümliche Brauch im Islam erhalten. Bei dem Lesen des Korans halten einige Gelehrte das Pusten oder Blasen (naft) nach rechts und links (um die Dämonen zu verscheuchen) für zulässig. Der Prophet selbst ging so weit, es zu empfehlen, indem er sagte: wenn Jemand im Traum etwas Widerwärtiges sieht, so blase er beim Erwachen dreimal und rufe Gott an, dass er ihn davor behüte. Bochâry: Kitâb olṭibb: Cap. Bâb olnafṯ. Man vergleiche hiezu den Commentar des ʿAskalâny: Hadj olsâry lifatḥ ilbâry fy sʿarh ilbochâry X, S. 177, 178. Hieher gehört wohl auch die in der katholischen Kirche bei gewissen Ceremonien übliche Anhauchung des Gläubigen durch den Priester und hieraus wieder erklärt sich die im deutschen Volksaberglauben vorkommende Idee, dass das Anhauchen mit gleichzeitigen geheimnissvollen Worten, besonders bei Kindern, eine heilende und schützende Wirkung habe (Würtemberg). Wuttke: Deutscher Volksaberglauben, S. 80 (Nr. 121).

Orakelpriesterin eines Götzen galt, mag daher später zur einfachen Hexe gestempelt worden sein.

Ich will nur ein Beispiel aus heidnischer Zeit hier anführen. Es ist dies die Begegnung des südarabischen Heldenkönigs As'ad Kâmil mit den drei Hexen. Derselbe erwacht auf dem Berge Ahnum aus tiefem Schlaf. Da sieht er drei Weiber, die eine reicht ihm einen Becher mit Blut gefüllt. Er leert ihn. Dann ruft ihn die zweite an und auf ihr Geheiss schwingt er sich auf den Rücken einer Hyäne. Diese aber wirft ihn ab. Da kommt die jüngste der drei, pflegt ihn und versucht es schliesslich, ihn zur Minne zu entflammen. Aber er besteht auch diese Probe. Da sprechen die drei Hexen zu ihm: ‚O As'ad! dich soll der Sieg begleiten in Allem, was du beginnest!‘ [1]

Hier in dieser alten Sage ist die Hexe noch vorwiegend Wahrsagerin, aber später, unter dem Einflusse des Islams wird sie bösartiger; sie unterrichtet Leute in der Zauberkunst, bringt sie aber hiedurch um ihre ewige Seligkeit. Folgende Erzählung ist hiefür höchst bezeichnend:

Ein Weib, das von ihrem Manne verlassen worden war, geht zu einer Hexe und bittet sie, ihr zu helfen. Diese erklärt sich bereit, ihr Anliegen zu gewähren, wenn sie thun werde, was sie ihr anbefehle. Dies verspricht sie. Die Hexe holt sie nun des Nachts ab; die beiden besteigen zwei schwarze Hunde, welche die Hexe mitgebracht. Sie reiten in Sturmeseile durch die Nacht, bis sie nach der Stadt Babel gelangen. Das Erste, was sie da sehen, sind zwei an den Füssen aufgehangene Männer.[2] Diese richteten an sie die Frage, was sie hier zu suchen gekommen seien. Das Weib entgegnete, sie

---

[1] Kremer: Ueber die südarabische Sage, S. 79, 80. Der Ritt auf einer Hyäne bedeutet im Traume die Erlangung der Herrschaft. Vgl. Damyry sub voce: ḍabo'; und Artemidor: Oneirocritica II, 120, 273.

[2] Es sind dies die beiden gefallenen Engel Ḥârut und Mârut, die im Korân (2, 96) genannt werden, von welchen daselbst erzählt wird, dass sie die Zauberei kannten und sie an Jene mittheilten, welche freiwillig hiezu bereit sich fanden. Hiefür wurden sie in Babel eingekerkert. Nach de Lagarde: Gesammelte Abhandlungen, S. 15, wozu man vergleiche: Spiegel: Eranische Alterthumskunde II, 40 entsprechen die Namen Hârut und Mârut, den beiden Genien der Pehlewy-Sage: Ameretât und Haurvatât. Ueber ihre Zauberkünste lese man Bochâry: Kitâb olṭibb; bâb olsiḥr.

wolle die Zauberei lernen. Beide warnten sie darauf, dem Glauben nicht zu entsagen. Allein sie bestand auf ihrem Vorhaben. Da sagten die beiden gefallenen Engel zu ihr: Geh' zu jenem Backofen und pisse hinein![1]

Dies versuchte sie zweimal, aber immer, wenn sie wollte, kam sie ein geheimes Grauen an.[2] Sie kehrte zurück und jene frugen sie, ob sie etwas gesehen habe und als sie es verneinte, sagten sie zu ihr, sie habe nicht gethan, was ihr befohlen war. Beide ermahnten sie nochmals von ihrem Vorhaben abzulassen. Aber sie weigert sich, geht das dritte Mal zum Backofen und pisst hinein.

Da kam es ihr vor, als ob ein in Eisen gekleideter Reitersmann aus ihr hervorginge, der sich zum Himmel emporschwang, bis er ihren Augen entschwand.

Sie eilte zurück zu den zwei Engeln und erzählt ihnen, was sie gesehen; die aber sagen zu ihr: Der Reitersmann, den du gesehen, das war dein Glauben ('ymân), welcher dich verlassen hat!

Da wandte sie sich verzweifelt zur Hexe, welche ihr zur Herreise behilflich gewesen war, und sagte ihr: Bei Gott! nichts haben sie mich gelehrt und nichts mir mitgetheilt! Die alte Hexe jedoch sagt ihr: Du brauchst jetzt nur etwas zu wünschen und es geht in Erfüllung; nimm diesen Weizen, säe ihn und sage dann: sprosse! und er wird sofort sprossen. Und so geschah es auch. Dann sagte sie: Treibe Aehren! und es geschah. Hierauf sprach sie: Aehren entkörnt euch! und es geschah. Dann liess sie die Aehren zu Mehl werden und das Mehl zu Brot.

Das Weib sah das alles, ohne jedoch eine Freude daran zu haben und sie bereute, was sie gethan (denn sie hatte ihr Seelenheil, ihren Glauben, verloren).[3]

Es fehlt in dieser Geschichte, die spätestens aus dem 11. Jahrhundert unserer Zeitrechnung stammt,[4] kein einziges

---

[1] Man vergleiche hiemit das über die Verehrung des Brotes Gesagte. Abhandlung I.

[2] Sie war sich nämlich bewusst, einen schweren Frevel zu begehen.

[3] 'Araïs d. i. Ḳiṣaṣ ol'anbijâ von Ta'laby; Cairo, 1282, S. 54, 55, Cap. Ḳiṣṣat Hârut wa Mârut.

[4] Der Verfasser starb um 430 H. (1039 Chr.). Aber er schöpft aus viel älteren Quellen.

der bezeichnenden Merkmale des Hexenbildes, wie es im europäischen Volksglauben allmälig zur stehenden, allgemein giltigen Formel geworden ist: das Reiten durch die Nacht auf einem schwarzen (also dem Bösen geweihten) Thiere, das Vollbringen einer frevlerischen Handlung — in unserem Falle die Verunreinigung des Ofens, worin das Brot gebacken wird — dann der Verzicht auf das Seelenheil (also im europäischen Sinn die Hingabe an den Teufel) und schliesslich die hiedurch erlangte Zauberkraft.

Diese auffallende Familienähnlichkeit zwischen morgenländischen und europäischen Hexen nimmt später noch mehr zu. So finden wir in den Erzählungen der 1001 Nacht die Hexen folgendermassen vorgeführt: ‚Ich lag noch zwischen Schlaf und Wachen, da sah ich vier Weiber: die eine ritt auf einem Besen, die zweite auf einer Amphore, die dritte auf einer Ofenschaufel, die vierte auf einem schwarzen Hund.'[1]

Hier haben wir das leibhaftige Conterfei der europäischen Hexe, auf ihrem Lieblingsgaule: dem Besen, reitend.

Desshalb werden bei den Maifeuern, um die Hexen auszutreiben, im Erzgebirge ebenso wie im Voigtlande in Deutschböhmen, wie auch in Tirol durch angezündete Besen und andere Feuer die Hexen ausgetrieben. Auch die Tschechen verbrennen getheerte Besen.[2]

Also überall fällt das Leibross der Hexen, der Besen, zum Opfer des unschuldigen Autodafé's. Er ist gewissermassen ein Fetisch, mit dem Hexe in Zusammenhang steht. Der Besen hat daher eine gewisse, geheimnissvolle Bedeutung; er steht ja am Feuerherd, dem Sitze der Hausgeister oder der Seelen,[3] mit dem Besen fegt man aber auch die ungelegenen Seelen aus dem Hause.[4] So ist es in katholischen Gegenden, sobald die Charwoche endet und zum ersten Male wieder die Glocken läuten, Brauch der Hausfrauen, sofort die Besen zu erfassen und alles auszufegen, insbesonders aber unter den Betten alles hervorzukehren: denn in der Charwoche haben

---

[1] 1001 Nacht, ed. Habicht, XII, S. 304. Vgl. Spitta: Contes Arabes, S. 141 (XI, 7).

[2] J. Lippert: Christenthum, Volksglaube etc., S. 632. Wuttke §. 89.

[3] Lippert: l. l. S. 569.

[4] ibid.

nach katholischem Aberglauben die Geister den freiesten Spielraum: diese müssen schleunigst entfernt, also hinausgefegt werden.[1] Aus demselben Grunde, um nicht behext zu werden, lassen im Waldeck'schen junge Eheleute bei ihrem Eingang in das Haus Axt und Besen über die Schwelle legen.[2]

Merkwürdiger Weise begegnet man ähnlichen Beispielen auch im Oriente. Wenn Jemand von der Familie abreist und man fegt hinter ihm mit dem Besen, so kehrt er nicht mehr zurück. Dies ist ägyptischer Volksglaube.[3] Und eine ägyptische Hausregel, die ich aber nicht erklären kann, ist, dass der Besen angebrannt sein müsse, wenn man bei Nacht ausfegt.[4] Auch in Goethe's Zauberlehrling spielt der Besen eine gewisse geisterhafte Rolle, die sich erst dann ganz deutlich als Rest eines antiken Aberglaubens erkennen lässt, wenn man die Quelle kennt, aus welcher Goethe den Stoff zu seinem Gedichte genommen hat, nämlich die Geschichte, welche Lucian im Philopseudes (35) erzählt, wo von einem Zauberer berichtet wird, der durch eine magische Formel den Besen zuerst zu einer Sclavin macht, welche die häuslichen Geschäfte besorgt, und sie dann wieder durch eine andere Formel zum Besen werden lässt.[5]

Man mag aus diesen Beispielen ersehen, dass der Zusammenhang zwischen der Hexe und dem Besen durchaus

---

[1] J. Lippert: Christenthum, Volksglaube etc. S. 465, 615.

[2] l. l. S. 393.

[3] Ḳaljuby: Nawâdir, ed. Nassau Lees, Calcutta 1856. S. 186.

[4] l. l.

[5] Ein ähnlicher Aberglaube, wie der hinsichtlich des Auskehrens mit dem Besen hinter Einem, der das Haus verlässt, ist folgender: wird hinter Einem, der abreist, ein Wasserkrug zerbrochen, so kehrt er nicht mehr zurück (Ḳaljuby: Nawâdir, S. 186). Ganz dieser Idee entspricht es, wenn die brandenburgischen Bauern hinter dem Sarge, vor der Thür des Hauses, einen Eimer Wasser ausgiessen, um den Geist zu verhindern, in das Haus zurückzukehren. Tylor: Anf. d. Cultur II, 26. Etwas Aehnliches kommt auch bei den Persern vor: tritt Jemand eine grosse Reise an, so wird hinter ihm, bei seinem Ausgang aus dem Hause, Wasser gesprengt und zugleich ein Spiegel vorgehalten, wodurch man ihm Gesundheit und eine glückliche Reise anzuwünschen glaubt (H. Brugsch: Aus dem Orient. Berlin, 1864. II, S. 97). Durch das Vorhalten des Spiegels fängt man sein Bild und hält es fest und vermeint auf diese Art seine glückliche Rückkehr zu sichern.

nicht zufällig, sondern auf ähnliche Ideen zurückzuführen ist, die bei verschiedenen Völkern herrschen.

Eine nicht minder hervorragende Stellung im Volksaberglauben nehmen die Zauberer ein. An ihre Macht hat man von jeher geglaubt, und der Prophet selbst zögerte nicht, als Ursachen seiner öfters ihn quälenden krankhaften Zustände eine Bezauberung zu vermuthen.

Besonders scheint es, dass im Jahre 624 Ch. vorübergehende Geistesstörungen bei ihm auftraten, die sowohl er als seine Frauen für die Folge einer ihm angethanen Behexung ansahen.[1] Er bildete sich oft ein, Dinge gethan zu haben, ohne dass es wirklich der Fall war. Dabei hatte er Träume und Sinnestäuschungen; hievon hat Bochâry in seiner grossen Traditionssammlung ein sehr beachtenswerthes Beispiel aufgenommen. Es soll ʿÂïshah, die bevorzugte Frau Mohammeds, erzählt haben, dass er einst, als er bei ihr war, wiederholt Gott angerufen und ihr dann gesagt habe, es seien soeben zwei Männer zu ihm gekommen und der eine sei ihm beim Haupte, der andere zu den Füssen gesessen, und da habe der eine zum andern gesagt: Was fehlt dem Mann? Der andere aber antwortete: Er ist behext! Und wer that es? fragte der. Jener antwortete: Labyd Ibn al'aʿṣam hat es gethan. Und auf welche Art? Durch einen Kamm, ein (Stückchen) Werg und den Bast der Fruchtkapsel einer Dattelpalme. — Und wo sind sie (versteckt)? — In dem Brunnen Ḏarwân.

Mohammed begab sich dann selbst zu dem bezeichneten Brunnen und liess ihn zuschütten. Als er zurückkam, sagte er zu ʿÂïshah: ‚Das Wasser war so (roth), als wäre es ein Hennaabsud, und die Kronen der Dattelpalmen (die um den Brunnen standen) schienen mir, als seien sie Köpfe von bösen Dämonen.'[2]

Man ersieht hieraus ganz deutlich, dass er noch unter dem Eindrucke des heftigen Schreckens stand, den er wegen der vermeintlichen Bezauberung empfand.

Dass in der Zeit des Heidenthums man ähnlich fühlte, ist nicht zu bezweifeln. Der Kâhin, der Priester, der zugleich oft die Orakelsprüche verkündete, war zugleich Heilkünstler

[1] Sprenger: D. Leben Moh. III, S. 60.

[2] Bochâry: Kitâb olṭibb: bâb olsiḥr.

und Zauberer. Es erhellt dies schon daraus, dass heilen, ärztlich behandeln und bezaubern in der alten Sprache durch dasselbe Wort (ṭabba) bezeichnet werden. Als nun der Islam kam, verschwand der heidnische Priester, der Orakelmann, und nur der Zauberer blieb zurück. Aber selbst bis in unsere Zeiten herrscht ungeschwächt im Oriente der Glauben an die Zauberei und ihre Wirksamkeit.[1]

Fast ebenso verbreitet ist eine andere Vorstellung, die noch zu besprechen übrig bleibt und in dem Geiste des Volkes feste Wurzeln gefasst hat. Es ist die Mythe von den Werwölfen, deren Ursprung nach allem Anschein in das höchste Alterthum, in vorgeschichtliche Zeit zurückreicht. Sie findet sich im Morgenlande ebenso wie in Europa bei den germanischen Völkern, aber auch bei den romanischen und slavischen.

Es beruht diese Idee auf der Ansicht, dass die Seele etwas vom Körper Unabhängiges sei, das auch ohne denselben fortbestehen könne.[2] Dieser Gedanke verbindet sich dann mit einer gleichfalls dem wilden Menschen sehr einleuchtenden Voraussetzung, dass die Seele des Menschen in den Körper von Thieren fahren oder einen solchen Körper annehmen, ja auch unter Beibehaltung des menschlichen Leibes die Eigenschaften von Thieren annehmen könne.

Bei gewissen Stämmen Indiens, nicht arischer Herkunft, also alten, vor der Einwanderung der Arier angesiedelten Ureinwohnern herrscht der Glaube, dass gewisse Menschen zu Tigern werden, und zwar könne dies auf zweifache Weise geschehen: entweder behalten sie die Menschengestalt, werden aber wild wie Tiger, oder sie verwandeln sich wirklich für einige Zeit in Tiger. Ebenso glaubt man, dass Zauberer die Fähigkeit besitzen, in Tiger sich zu verwandeln, und dass sie in dieser Gestalt auf Raub ausgehen. Auch bei den Abiponern kommt derselbe Gedanke vor. Bei den afrikanischen Negerstämmen zweifelt man nicht, dass Menschen in Hyänen sich verwandeln. In der Kanuri-Sprache von Bornu wird aus ‚bultu' Hyäne ein eigenes Thatwort ‚bultungin' in eine Hyäne sich verwandeln, gebildet. Die in Abessynien wohnenden Buda, ein

[1] Näheres hierüber in meiner Culturgeschichte II, S. 263 ff.

[2] Vgl. II, Blut und Seele S. 33.

Pariastamm, der als Eisenarbeiter und Töpfer seinen Erwerb sucht, soll die Gabe des bösen Blickes und zugleich die Fähigkeit besitzen, sich in Hyänen zu verwandeln.[1] Im Ashangolande meint man, dass Menschen in Leoparden sich verwandeln können. Auch im klassischen Alterthum fehlt es nicht an Beispielen: so erzählt Petronius Arbiter die Geschichte eines ‚versipellis', eines Menschen, der sich verwandeln kann, der als Wolf verwundet ward und als Mensch dieselbe Wunde zeigt. Die Griechen hatten ein eigenes Wort für einen solchen Menschen und nannten ihn λυκάνθρωπος.

Es soll dieser Volksaberglauben bei den Griechen durch die Menschenopfer veranlasst worden sein, die bei dem Feste des lykäischen Zeus gefeiert wurden und angeblich bis ins zweite christliche Jahrhundert sich erhielten. Im Volke fabelte man, es würden die zerschnittenen Stücke des Opfers von den Opfernden gekostet, und wer von dem Menschenfleisch gekostet habe, der würde in einen Wolf verwandelt und müsse als solcher flüchtig hin und her irren, und erst, wenn er durch zehn Jahre sich des Menschenfleisches enthalten habe, erhalte er seine frühere Gestalt wieder.[2]

Unter den europäischen Völkern war derselbe Glaube an in Wölfe verzauberte Menschen allgemein.

Bei dem Saho-Volk in Nordostafrika begegnen wir gleichfalls dem Werwolf.[3] Es ist hier die Mutter, die ihre Kinder auffrisst, eine Wendung, die auch sonst nicht selten ist in alten Märchen. Wie volksthümlich dieser Aberglauben war, geht daraus hervor, dass man noch immer denselben lebendig in der. Phantasie des Volkes findet.

In Beirut redet man mit Schrecken von einem Thiere, das man shyb nennt, und welches ein Zwitterding zwischen Wolf und Leopard sein soll.[4] Ich halte es für die dortige Form des Werwolfs. Denn Seetzen[5] führt unter dem Namen Shybeh gleichfalls ein Thier an, das er als fabelhaft bezeichnet und mit der

[1] Tylor: Anf. der Cultur I, 305 ff.

[2] Schoemann: Griech. Alterthümer II, 224; Pausan. VIII, 2, 6.

[3] Reinisch: Saho-Sprache I, 167.

[4] Burkhardt: Syria S. 534.

[5] Seetzen: Reisen in Syrien, Palästina u. s. w., herausgegeben von Prof. Kruse. Berlin 1854, I, S. 273.

‚Saʿluah‘ (lies: saʿlowwah) oder Ginnijjeh gleich setzt. Ein Berichterstatter Seetzen's wollte auf einer Reise durch das Bergland Sharâh das schreckliche Wesen gesehen haben. Nach seiner Beschreibung schien es eine wirkliche Person; er sah nur einen von struppigem Haar starrenden Kopf, ungeheure, aufgesperrte Augen und lange, schlaff herabhängende Brüste. Sein Pferd erschrak heftig wie er selbst bei dem Anblicke. Eilig ritt er von dannen, und als er später einem Araber (Beduinen) begegnete, dem er sein Abenteuer erzählte, sagte ihm dieser, das sei die Shybeh gewesen.

Seetzen nennt noch ein anderes angeblich fabelhaftes Thier, nämlich: Kelb mesʿur, das wie ein Wolf sein soll, und das von Leichen sich nährt. Wenn ein Mensch von ihm gebissen werde, so belle er und wolle alle beissen; schliesslich sterbe er. Hiezu bemerkt Seetzen: ‚Dies scheint ein toller Wolf zu sein,‘ unser Werwolf.

Auch Ch. Doughty, der letzte und hervorragendste Erforscher Arabiens, hat dort von der Saʿlewwah, d. i. (altarabisch) saʿlà, erzählen gehört. Er schildert sie wie folgt: this salewwa is like a woman, only she has hoof-feet as the ass.[1]

Hiemit stimmt das Bild der Shybeh vollständig überein. Es zeigt sich also, dass diese ebenso wie die Saʿlowwah identisch ist mit der in der arabischen Märchenwelt oft genannten Ghule.

Diese Unholdin ist ein Weib, in welchem die gespenstische und menschliche Natur nicht genau sich unterscheiden lässt, es hat Menschengestalt, kann aber natürlich auch die eines reissenden Thieres annehmen; es ist lüstern nach Menschenfleisch und ist demnach eine Art Werwolf.

Im Geiste des Volkes ist die Ghule ein hässliches, altes Weib mit lange herabhängenden, schlaffen Brüsten. Der letzte charakteristische Zug erscheint auch in den neuesten ägyptischen Volksmärchen, wo es heisst: ‚und die Brüste hingen so

---

[1] Doughty: Travels etc. I, S. 54. Die Eselsfüsse gibt auch Damyry als bezeichnend für die Ghule. Ḥajât al-ḥaiwân II, S. 214: sub voce ġul gegen Ende des Artikels. Vgl. Maçoudi: Prairies d'or ed. Barbier de Meynard III. 315.

schlaff herab, dass die Ghule, um in ihrer Arbeit nicht behindert zu sein, sie über die Achsel warf.[1]

In den Märchen der 1001 Nacht zeigt sich die Ghule als schöne, junge Frau, die erst in der Nacht, nachdem sie ihrem Gatten einen Schlaftrunk beigebracht hat, ihre wirkliche Gestalt annimmt; oder sie erscheint dem einsamen Reitersmann in der Wüste als ein junges Mädchen, das weinend am Wege sitzt und ihn flehentlich bittet, sie mitzunehmen. Er lässt sie mitleidig hinter sich aufsitzen und erkennt sie erst später als Menschenfresserin.

Beachtenswerth ist es, dass in einem Punkte die arabische und die europäische Sage übereinstimmen. Nämlich, wenn die Hexe oder der Werwolf verwundet worden sind, und sie kehren in ihre menschliche Gestalt und frühere Lebensweise zurück, so erkennt man sie an der Wunde.[2]

So sehen wir eine Volksmythe der arabischen Vorzeit fortleben bis in unsere Tage, und zwar im Ganzen mit nicht wesentlichen Veränderungen: ein neuer Beweis, mit welcher Zähigkeit das Volk an gewissen einmal aufgenommenen und gewohnheitsmässig fortgepflanzten Einbildungen festhält. Ghule und Sa'lowwah sind entschieden heidnische, nicht mohammedanische Gestalten, und trotzdem nehmen sie in der Phantasie des Wüstenbewohners unbedingt einen viel grösseren Platz ein, als der durch den Islam erst popularisirte Teufel und alle anderen mythischen Bilder, die der Koran aus seinen trüben, jüdischen und judenchristlichen Quellen schöpfte und den alten, heidnischen Bildern der Volkssage entgegen zu setzen versuchte.[3]

Mit dem Glauben an Geister und Gespenster hängt der Manen- oder Todtencultus enge zusammen. Denn beide beruhen auf der Vorstellung, dass es unsichtbare Wesen, Seelen ohne Körper gebe, die mit dem Menschen in vielfachen Beziehungen stehen. Wenn man schon die Seele des Verstorbenen als einen Vogel sich dachte, der erst zur Ruhe komme, wenn sein Rachedurst gelöscht sei, so konnte man gewiss mit dem Gedanken vertraut werden, dass die Ruhe des Todten von der

---

[1] Spitta: Contes arabes, S. 132.

[2] 1001 Nacht ed. Habicht XII, S. 305, 306; Wuttke: Deutscher Volksaberglauben S. 118 (§. 185).

[3] Vgl. meine Culturgeschichte II, 258 ff.

Erfüllung gewisser ihm zu erweisender Dienste und Ehrenbezeugungen abhängig sei, dass man nur auf diese Art gegen seinen Zorn und seine Rache Sicherheit finden könne. Es wird also wohl richtig sein, wenn erzählt wird, dass die alten Araber in der Zeit des Heidenthums auf den Gräbern ihrer Lieben Kameele schlachteten. Auch Pferdeopfer werden erwähnt, aber dagegen spricht die Thatsache, dass diese im Alterthume in Arabien ganz fehlten, und als sie dahin verpflanzt worden waren, gewiss zu theuer und zu selten waren, um öfters zu solchem Zwecke verwendet zu werden. Es dürften also meistens Kameele, Schafe oder Ziegen geschlachtet worden sein.

Noch jetzt ist es nicht ungewöhnlich, dass der Beduine am Jahrestage des Todes seines Grossvaters ein Opferthier schlachtet.[1] Jetzt wird es verzehrt, im Alterthum aber scheint es von vermöglichen Leuten mittelst Durchhauung der Sehne am Hinterfusse gelähmt (ʿaḳr) und dann auf dem Grab gelassen worden zu sein. Hiemit ist nicht zu verwechseln der Brauch, eine Kameelstute (balijjah) am Grabe anzubinden und dort ohne Frass und Trank langsam verschmachten zu lassen.[2]

Von dem Dichter Zijâd alʿagam wird ein Bruchstück angeführt, wo er zu Ehren eines Verstorbenen sagt:

Zieh ich an seinem Grabe vorbei, so schlachte ich ihm (ʾaʿḳaro laho)
Und besprenge des Grabes Seiten mit dem Blute.[3]

Das ist echt arabisch und stimmt ganz zu dem früher über das Besprengen der heiligen Steine mit dem Opferblute Gesagten.

Ganz in demselben Sinne sagt ein Dichter, auf den Tod des Ḥosain, des Enkels des Propheten, anspielend:

Und wenn es sich ziemt, o Sohn des Propheten, am Grab eines Edlen zu schlachten Rosse und Kameele,
So ist dein Grab es werth, dass ringsum edle Männer und herrliche Frauen geopfert würden.[4]

Es ist daher kaum zu bezweifeln, dass bei der Bestattung manches alten Häuptlings ausser dem Blut der Kameele auch

[1] Doughty: I, 452

[2] Vgl. den Vers des Ṭirimmaḥ bei Lane: Lexikon ad vocem.

[3] Iṣfahány: Moḥâdarât. II, 307.

[4] Iṣfahány: l. l. II, 307.

das von Sclaven und Sclavinnen in die Grube hinab geflossen sein mag. Alles richtete sich natürlich auch hier nach Stand und Vermögen. Jedem ward von den Hinterbliebenen, je nach ihren Mitteln, der Tribut der Liebe und Verehrung entrichtet und alles gethan, um ihnen die dunkle Ruhestätte angenehm zu machen. So hielten es schon im Alterthume die Aegypter, die ihren Todten nicht bloss Einrichtungsgegenstände, Schmucksachen, Spielzeug u. s. w., sondern sogar Unterhaltungsschriften mitgaben.[1]

Bei den Griechen und Römern war dies auch der Fall. Lucian sagt: wie Viele haben nicht Pferde und Buhlerinnen oder Mundschenken mitgetödtet: dann Kleider oder Schmucksachen mitverbrannt oder mitbegraben, als wenn die Todten davon einen Nutzen oder Gewinn hätten.[2] Noch bezeichnender ist eine Stelle im Philopseudes,[3] wo die verstorbene Gattin erscheint und ihrem Gatten Vorwürfe darüber macht, dass er die eine ihrer goldgestickten Sandalen nicht verbrannt und somit ihr nicht mitgegeben habe. — Der auf der Insel der Kirke verunglückte Gefährte des Odysseus erscheint diesem als Schatten im Hades und ersucht ihn, seine Rüstung und Waffen zu verbrennen (damit er im Hades doch seines Wehrschmuckes sich erfreuen könne).[4] Beim Tode des Hephaestion lässt Alexander auf dem Scheiterhaufen ausser den Waffen auch das bei den Persern hochgeschätzte Gewand mitverbrennen.[5] Bei der Leichenfeier Caesars legten die Spielleute und Schauspieler die Gewänder ab, die sie von früheren Triumphzügen her hatten und warfen sie zerrissen in die Flammen; ebenso die Veteranen ihre Waffen, die Matronen die Schmuckgegenstände, sowie die goldenen Kapseln und Prätexten ihrer Kinder.[6] — Bei den Germanen wurden die Waffen, oft auch das Ross des Kriegers mit ihm verbrannt.[7]

---

[1] Eine solche auf einer Sandsteinplatte geschriebene, die man in einem ägyptischen Grabe fand, hat neuestens G. Maspero bekannt gemacht. Mémoires de l' Institut d' Égypte. Cairo 1889, II, S. 1 ff.

[2] Lucian: de luctu. 14. [3] Lucian: Philop. 27.

[4] Odyssée XI, 60—78.

[5] Aelian: Var. Hist. VII, 8.

[6] Sueton: Caesar 84.

[7] Tacitus: Germania 27.

Auch im alten Scandinavien wird das Ross des todten Kriegers ihm ins Grab mitgegeben.[1]

Ganz so hielten es auch die alten Araber. So zerbrechen die Weiber über dem Grabe des in der Schlacht Gefallenen den Kessel und seine Schüssel,[2] eine Sitte, die uns beweist, dass auch bei ihnen der Glaube herrschte, man könne dem Todten beliebige Gegenstände, die ihm angenehm oder nützlich waren, in das Schattenreich nachsenden, indem man sie tödtet, d. i. zerbricht oder vernichtet. Das ist die Ansicht der wilden Völker, welche den Menschenopfern am Grabe, sowie allen Todtenopfern zu Grunde liegt.[3]

Der arme Beduine, dem man Kessel und Schüssel nachsendet, der König, dem man Rosse, Sclaven und Beischläferinnen hinschlachtet, geben Zeugniss von demselben Gedanken der liebevollen Opferwilligkeit und Freigebigkeit zum Besten des Todten.

Die arabischen Beduinen konnten nicht so viel Verschwendung und Luxus entfalten wie die alten Culturvölker. Aber sie zeigten doch dieselbe gute Absicht, indem sie die Grube, wo ihre Theuren ruhen sollten, mit dem wohlriechenden Gestrüppe 'idchir auspolsterten und mit ḥarmal die Leiche bedeckten, damit der Todte weich liegen und die Erde ihn nicht drücken möge.[4] Und der Brauch, über dem Grabe Kameele zu schlachten und das Fleisch an Arme zu vertheilen, hat sich auch im Islam erhalten.[5]

Man glaubte, dass eine solche Handlung dem Todten im Jenseits zum Vortheil gereiche. Es ist dies im Grunde ge-

---

[1] Weinhold: Altnordisches Leben, S. 495.

[2] Ḥamâsah, S. 173, Z. 12. Der Vorfall gehört in die Zeit des Chalifen 'Otmân. Die Redensart: horyḳa gafnatoho, d. i. seine Schüssel ward ausgeleert (vgl. Lane: Lexicon), deutet darauf, dass man auch Speiseopfer darbrachte, indem man das Gefäss auf dem Grabe ausleerte.

[3] Tylor. I, 451—454.

[4] Wâḳidy ed. Kremer, S. 260. 271, 301. Bochâry: alganâïz: bâb ol'idchir-walhaşyś fylḳabr.

[5] Damyry I, 219 voce: gazur. 'Amr Ibn al'âşi sagt vor seinem Tode: ‚wenn ihr mich begrabt, so schüttet über mir die Erde auf und bleibt um mein Grab herum stehen, bis die Kameele geschlachtet sind und ihr Fleisch vertheilt ist'.

nommen derselbe Gedanke, den Lucian verspottet,[1] der aber noch immer in einem grossen Theile der Welt seine Herrschaft nicht eingebüsst hat, dass gewisse wohlthätige oder rituelle Handlungen dem Verstorbenen im jenseitigen Leben zum besonderen Nutzen gereichen.

Eines der gewöhnlichsten Geschenke an die Verstorbenen war im Alterthume die Libation, das Trankopfer. Es war dem arabischen Heidenthum nicht ganz unbekannt,[2] aber dennoch wohl nur mehr in den städtischen, von der höheren Cultur der Nachbarländer angekränkelten Kreisen.

Ganz vollkommen entspricht es der antiken Denkart, dass man die Gräber ehrte und heilig hielt, dass man sie besuchte und dabei der darin Ruhenden gedachte, ja dass man an diese Grüsse und Ansprachen richtete. Eine alte Sitte war es auch auf die Grabhügel ein paar Palmreiser zu stecken, um das Grab zu beschatten,[3] und der Prophet selbst missbilligte diese Sitte nicht. Es wird nämlich in der Tradition von ihm erzählt, dass er einst an zwei Gräbern vorbeiging und da gesagt habe: ‚in diesen zwei Gräbern liegen zwei, die gestraft werden, aber nicht wegen schwerer Schuld: der eine trieb Ohrenbläserei, der andere aber bedeckte sich nicht, wenn er Wasser liess‘. Dann nahm er einen frischen Palmreiser, brach ihn entzwei, und steckte ein Stück auf jedes der beiden Gräber, indem er sagte: vielleicht wird ihnen Erleichterung zu Theil, so lange die Reiser nicht vertrocknet sind‘.[1]

Dem frischen Zweige wird also eine gewisse, wohlthätige Wirkung zugeschrieben.

Aber auch Zelte schlug man auf über den Gräbern, um sie zu beschatten. Der spätere Islam missbilligte es, aber trotzdem hat sich die Sitte bis jetzt erhalten. Im heidnischen Cultus war überhaupt die Verehrung der Gräber so allgemein, dass Mohammed sich bestimmt fand, so lange der Islam noch

---

[1] De luctu 9.

[2] Wellhausen, S. 161, 162. Im ʿAlʿiḳd alfaryd wird erzählt, dass ein Mann aus dem Stamme ʿAbdolḳais auf den Gräbern seiner Kinder Trankspenden darbrachte. ʿIḳd II, S. 64, Kitâb oljatymah (nasab Rabyʿah Ibn Nizâr).

[3] Bochâry: alganâïz: bâb olgarydi ʿalâlḳabr.

[4] Bochâry l. l. und auch bâbo ʾadâb ilḳabr

keine rechten Wurzeln gefasst hatte, den Gräberbesuch ganz zu untersagen, erst später gestattete er ihn.[1] Später gestaltete sich allmälig der Gräberbesuch und besonders der Besuch des Prophetengrabes zu einer Art von religiösen Pflicht.[2] Eine andere heidnische Sitte suchte Mohammed ganz zu unterdrücken, indem er die Todtenklage, das Zerreissen der Kleider und ähnliche leidenschaftliche Aeusserungen des Schmerzes als heidnische Sitte streng verbot.[3]

Aber die Widerstandskraft der menschlichen Natur und die Macht der Gewohnheit waren stärker als sein Wort. Der alte Brauch erhielt sich nahezu unverändert.

So ist ein gutes Stück alten Heidenthums herübergetragen worden bis in unsere Zeiten.

Die wiederholten Verbote blieben gänzlich wirkungslos. So verbot ein ägyptischer Statthalter (Mozâḥim Ibn Châḳân um das Jahr 253 H.) die Sitte bei Todesfällen und Leichenbegängnissen die Kleider zu zerreissen, das Gesicht zu schwärzen und den Bart zu scheeren;[4] aber ohne besonderen Erfolg. Man blieb dabei zum Zeichen des oft nicht einmal echten Schmerzes, die Gewänder zu zerfetzen, und selbst Thüren und Wände der Wohngemächer mit schwarzer Farbe zu beschmieren,[5] ja man ging in der Unsitte sogar so weit, dass man die sämmtliche Hauseinrichtung, Geschirr, Vasen u. s. w. zertrümmerte und das Sterbehaus förmlich verwüstete.[6]

Ein neuerer Reisender erzählt, dass in Ṣanʿâ, in Jemen, bei dem Tode des Hausherrn es üblich sei durch drei Tage alle Teppiche, Strohmatten, Pölster, Matrazen und sonstigen Einrichtungsstücke seines Wohngemaches umzustürzen.[7] Und ganz dieselbe Sitte herrscht in Kairo.[8]

Es liegt nahe diese Gebräuche in Verbindung zu setzen mit der in vielen Ländern bestehenden Scheu vor der Seele

[1] Mowaṭṭa' II, 349. Cap. iddichâr loḥum il-'aḍâḥy.
[2] Iḥjâ II, 285; IV, 608. Śifâ II, 86.
[3] Bochâry: alganâïz.
[4] Abulmaḥâsin Ibn Ṭagrybardy Annales ed. Juynboll I, S. 773.
[5] Hamaḍâny: Rasâïl S. 569.
[6] 1001 Nacht ed. Habicht IV, S. 378. Kremer: Culturgeschichte II, 251.
[7] Manzoni: Elyemen. Roma 1884, S. 214.
[8] Lane: Manners and customs etc. II, S. 309, Cap. XV.

oder dem Geiste des Verstorbenen. Man will nicht, dass sie im Hause bleibe, denn ihr Ort ist bei der Ruhestätte des Leichnams: desshalb werden die Fenster und Thüren geöffnet (Deutschland, Siebenbürgen), man stürzt alle Töpfe um, damit die Seele sich nicht darinnen verberge (Thüringen), man weht die Seele mit Tüchern zum Fenster hinaus (Erzgebirge) u. s. w. Aber auch das Zurückkehren ins Haus soll ihr abgeschnitten werden: man kehrt und fegt hinter dem Sarge, wenn er hinausgetragen wird (Nord- und Mitteldeutschland); oder man schüttet Wasser aus hinter dem Sarge (Mark Brandenburg, Ostpreussen, Franken, Thüringen, Oberpfalz, Baiern, Waldeck); kein Stück der Wirthschaft bleibt ungerückt und ungefegt, es wird gewissermassen das ganze Haus umgestürzt.[1]

Trotz all dieser Uebereinstimmungen kann ich mich doch nicht entschliessen dieselben mit den arabischen Trauerbräuchen in Verbindung zu bringen. Die Aehnlichkeit ist allerdings sehr gross, aber ein eigentlicher Seelencultus, eine höher ausgebildete Manenverehrung, wie sie bei der arischen Völkergruppe besteht und bei den Griechen und Römern am deutlichsten hervortritt, lässt sich bei den Arabern und wie ich glaube,. bei den Semiten überhaupt nicht sicher nachweisen, und aus diesem Grunde halte ich die Ausschreitungen in den Trauerbezeugungen, namentlich das Umstürzen und Zerstören der Hauseinrichtung, für spätere, vermuthlich mit dem zunehmenden Luxus und der Verfeinerung des Lebens in den arabischen Ländern, besonders in den grossen Städten verbreitete Unsitte.

---

[1] Lippert: Christenthum u. s. w., S. 386 ff.

IV.

Allerlei Aberglauben.

Allgemein bei ganz verschiedenen Völkern verbreitet und bis in die Gegenwart noch bestehend ist die Ansicht, dass gewisse Menschen durch ihren Blick schaden können. Es ist dies der böse Blick. Bei den Semiten bestand dieser Aberglauben schon im Alterthume, obgleich erst in den talmudischen Schriften davon ausdrücklich die Rede ist; bei Griechen und Römern war er allbekannt.[1] Der Syrer Heliodor, in seinem Romane ‚Aethiopica' gibt sich die Mühe den bösen Blick durch eine wissenschaftliche Theorie erklären zu wollen. Er thut dies in ganz orientalischer Weise: ‚Wenn Jemand das Schöne mit Neid ansieht, meint er, so erfüllt er die Luft um sich mit schädlicher Beschaffenheit und schleudert einen Gifthauch auf jene, die sein Blick trifft, und derselbe dringe wegen seiner Feinheit bis zu den Knochen und dem Marke'.

Diese Erklärung von der Wirkung des bösen Blickes ist nicht gut zu begreifen, wenn man nicht die Theorie des Sehens kennt, auf der sie beruht. Dieselbe muss sehr alt sein, obgleich ich nur einen arabischen Schriftsteller anführen kann, welcher, wahrscheinlich nach den Schriften der griechischen Naturforscher davon spricht. In seiner Abhandlung über die Optik erklärt Ibn alhaitam das Sehen auf wissenschaftliche Weise, fügt aber ausdrücklich hinzu, dass nach Ansicht der früheren Mathematiker vom Auge der Sehstrahl ausgehe und dadurch, dass er den Gegenstand trifft und gewissermassen ihn beleuchtet, die Wahrnehmung vermittle.[2] Es ist dies gerade das Entgegengesetzte der naturwissenschaftlichen Theorie. Aber gewiss hätte eine so irrige Ansicht nicht die im Alterthum allein herrschende werden können, wenn nicht der im Oriente weitverbreitete Glauben an den bösen Blick schon im

[1] Plut. quaest. symp. V, 7. Plin. Hist. Nat. VII, 2; Gellius IX, 4, 8. Vgl. Jahn: Ueber den Aberglauben des bösen Blickes; in den Berichten der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1855, S. 28 ff.

[2] Vgl. Baarmann: Ibn alhaitam. Z. d. D. M. G. XXXVI, S. 195 ff. Besonders S. 213. Auch die indische Theorie des Sehens stimmt ganz hiemit überein, wie mir Hofrath Bühler mittheilt.

voraus eine unbefangene, auf den Thatsachen beruhende Erkenntniss des wahren Sachverhaltes erschwert hätte. Man war nämlich fest überzeugt, dass das Auge gewisser Leute eine gewisse, geheimnissvolle Kraft besitze und hiedurch allen jenen Gegenständen, die deren Blick anzogen und fesselten, Unheil und Verderben bringe. Man war fest überzeugt, dass der Gesichtsstrahl, der aus dem Auge auf einen solchen Gegenstand schiesse, denselben zu vernichten im Stande sei. Es ist dies die Fabel vom Basiliskenblick ins gewöhnliche Leben übertragen.

So wird erzählt, dass besonders schöne Männer, wenn sie die grossen Handelsmessen der Araber besuchten, nur mit verhülltem Antlitze sich zeigten, weil sie besorgten, die Blicke der Weiber auf sich zu ziehen und hiedurch geschädigt zu werden.[1] Hingegen hatten Jene nichts zu besorgen, deren Anblick abstossend wirkte oder die durch irgend ein Mittel sich dagegen verwahrten, ja sogar absichtlich sich entstellten. So heisst es in einem alten Gedichte:[2]

Sie macht sich auf die Wange ein Tüpfelchen mit schwarzer Schminke
aus Furcht vor dem bösen Blick.

Aus demselben Grunde wird in Aegypten bei den Bauernhochzeiten auf die Braut Salz gestreut und ihr Gesicht schwarz und roth betupft.[3]

Der Grund war immer derselbe: ‚von dem bösen Blick bleibt das unversehrt, was Widerwillen erregt, aber es schädigt jene Gestalten, welche es zur Liebe reizen.‘[4] Desshalb wurden schöne Knaben eingesperrt gehalten und durften nicht früher öffentlich sich zeigen, als bis ihnen der Bart wuchs.[5] Aus demselben Grunde hängt man Kindern gerne Halsketten um, die aus aneinander gereihten kleinen, weissen Muscheln (wadaʿ) gemacht sind; ebenso schmückt man mit solchen Muscheln die Kopfhalfter der Reitthiere, zum Schutze gegen den bösen Blick nicht weniger als zum Schmucke. Ein alter Dichter nennt ein

---

[1] Aġâny VI, 33.
[2] Von Abulʿatâhijah, Aġâny XIV, S. 57.
[3] Kremer: Aegypten I, 59.
[4] Maʿarry: Saḳṭ alzand, Ausgabe von Kairo I, 36.
[5] 1001 Nacht, Lane II, 255. Geschichte des ʿAly Abulsâmât.

Götterbild ‚das muschelbehängte' (dât olwada').[1] Dass dieser Brauch ein sehr alter ist, scheint kaum zu bezweifeln, und schon der Prophet soll gesagt haben: ‚Wer eine Wada'muschel sich anhängt, dem neigt Gott sich nicht zu[2] — man ta'allaka wada'atan falâ wada' allâho laho —. Den Kameelen pflegte man auch aus demselben Grunde aus Sehnen oder Darmsaiten geflochtene Halsringe anzulegen, was der Prophet als heidnische Sitte verbot.[3] Und noch jetzt ist es allgemeine Sitte in Syrien und Aegypten, den Pferden den Hauer eines Wildschweines umzuhängen.

Als Schutzmittel gegen den Blick empfahl man die Anwendung von Amuleten, welche man um den Hals trug.[4] Ausdrücklich empfahl Mohammed gewisse Beschwörungsformeln.[5] In späterer Zeit galten für solche Fälle als besonders wirksam gewisse Stücke des Korans (Sur. 109 und 112).[6]

Verstärkte Wirkung gewinnt der böse Blick, je höher die Begierde oder der Neid gesteigert wird, der in dem Blicke seinen Ausdruck findet. Desshalb gilt die Regel, wenn die Mahlzeit aufgetragen ist, die Diener, ebenso auch die Hunde und Katzen, welche jeden Bissen mit gierigem Auge verfolgen, aus dem Speisesaale zu entfernen, oder schon vorher sie abzufüttern, bis sie gesättigt sind. Man bezieht hierauf einen Ausspruch des Propheten, der da lautet: ‚Wer da isst, während ein Geschöpf mit gierigen Augen zusieht, den wird ein Siechthum treffen, gegen das es keine Arznei gibt.'[7]

Enge zusammenhängend mit diesem Aberglauben ist der von der unheilvollen, Unglück bedeutenden Natur gewisser Menschen: es ist dies gleichfalls eine alte volksthümliche Anschauung, die schon den Römern sehr geläufig war und im Oriente, wie auch in Italien und anderen südeuropäischen Ländern, noch immer sehr verbreitet ist. Die Italiener nennen einen solchen Menschen: jettatore d. i. Unglücks-

[1] Tágol'arus sub voce: wd'.

[2] l. l.

[3] Mowaṭṭa' IV, 148: mâ gâ'a fy naz' ilma'âliḳ walgaras min al'onoḳ.

[4] Kâmil des Mobarrad ed. Wright S. 329, 330.

[5] Mowaṭṭa' IV, 152.

[6] Saḳṭ alzand I, S. 37.

[7] Maṭâli' olbodur, Kairo 1300, II, S. 39, Cap. 30.

mensch, Pechvogel. Wer mit ihm zusammentrifft oder nur ihm begegnet, der kann sich darauf gefasst machen, dass ihm in kürzester Frist etwas Widerwärtiges zustosse. Ein solcher Mensch wird als ein unheilvoller bezeichnet.[1] Ein gutes Beispiel bietet der geschwätzige Barbier in der Geschichte der 1001 Nacht, der aus lauter Fürsorge für seinen Kunden denselben von einer Unannehmlichkeit in die andere stürzt.[2] Einem solchen Unglücksvogel zu begegnen, besonders des Morgens, war ein sehr bedenkliches Anzeichen von nahem Unglück: so erzählt ein Literat, dass ein Perserkönig, als er zur Jagd auszog, am Wege einen Mann von hässlichem und besonders abstossendem Aeussern traf, und da er diese Begegnung als schlechtes Vorzeichen ansah, in Zorn gerieth und mit einer tüchtigen Tracht Prügel fortjagen liess. Aber die Jagd fiel gegen alles Erwarten günstig aus. Auf dem Rückwege begegnete derselbe Mann wieder dem Könige und stellte ihn nun zur Rede, wesshalb er ihn so schnöde behandelt habe. Jener aber entgegnete: es sei einfach desshalb geschehen, weil er nach allgemeinem Vorurtheil als Unglück bedeutend es betrachtet habe, ihm am Morgen zu begegnen; denn dieser Glaube sei ja eine bekannte Sache.[3]

Auch die Begegnung am frühen Morgen mit einem hässlichen alten Weibe, einem alten Eunuchen oder einem Einäugigen gilt für bedenklich.[4]

Die Italiener haben ein Mittel, sich gegen eine solche Influenza zu schützen: man schliesst nämlich die Hand und streckt den Zeigefinger und den kleinen Finger gerade aus. Das bricht, so glaubt man, den Zauber.

S c h i c k s a l s w i n k e und V o r z e i c h e n sind derjenige Gegenstand, der eine fast noch grössere Bedeutung im Volksglauben beanspruchen kann. Auch reichen diese Ideen gegen

[1] Maś'ûm. Vgl. Agâny XI, 160, Z. 9: auch altarabisch naṭyḥ, in der späteren Sprache: manḥus oder manḥus olka'b.

[2] 1001 Nacht ed. Habicht II, S. 212.

[3] Fâkihat olcholafâ. Mosul, S. 357, Cap. 8.

[4] So hält auch der Bergmann in Cornwallis es für unglücklich, wenn er bei der Einfahrt in den Schacht ein altes Weib oder ein Kaninchen sieht. Tylor I, 120. Einem Eunuchen begegnen galt auch bei den Griechen als unglückliches Vorzeichen. Lucian XXXV. Enauch 6.

ferne Zeiten zurück, die weit älter sind als der Islam. Denn schon in der heidnischen Zeit galt der Vogelflug als Zeichen von Glück oder Unglück ganz im Sinne des altrömischen Auguriums. Desshalb war der gewöhnliche Wunsch, den man den Neuvermählten darbrachte: ‚mit Heil und Kindersegen und glücklichem Augurium (bilrafa'i walbanyn walṭâïr almaḥmud)‘; so sagte man auch zu einem, dem man Erfolg wünschte: ‚Ziehe hin unter glücklichem Vogelzeichen‘ ('alàlṭâïr ilmaimun).[1]

Man meinte die Zukunft aus den Bewegungen der Vögel deuten zu können, ihr rascher Flug verkündete Glück und Erfolg, der langsame das Gegentheil;[2] dann aber auch die Richtung des Fluges, nach rechts oder links bedeutete Gutes oder Schlechtes: daher das Wort Vogel (ṭâïr) selbst in übertragener Bedeutung für Glück oder Unglück gebraucht wird.[3] Auch der Schrei der Vögel galt als wichtig, das Krächzen des Raben verkündete nahes Unheil,[4] auch seine Bewegungen hatten ihren verborgenen Sinn: wenn ein Rabe die Erde ausscharrte, so sah man hierin ein höchst ernstes Zeichen.[5]

Je allgemeiner im Heidenthum dieser Glauben an Zeichen war, desto entschiedener sprach sich der Stifter des Islams gegen die Augurien aus und verdammte sie als heidnische Sitte. Aber der alte Aberglauben bestand dennoch fort. Als 'Aly am Morgen des Tages, an dem er die Todeswunde erhielt, das Haus verliess, schrieen ihm die Enten entgegen und hörten nicht auf, so dass man sie fortjagen musste. Man betrachtete dies als ein Unglücksomen.[6]

Nicht blos die Vogelzeichen, auch die Bewegungen anderer Thiere galten als Schicksalswinke. Gazellen, die von links nach rechts laufen, gelten als ein böses Omen.[7] Für un-

---

[1] Agány XVII, S. 53, Z. 9. Das Wort ṭâïr, Vogel, kommt in übertragenem Sinne im Koran vor in der Bedeutung von: Schicksalsloos, Bestimmung. Koran 7, 138—17, 14, — 27, 48—36, 18.

[2] Kâmil des Mobarrad, S. 181, Z. 11.

[3] Tâg al'arus s. v.

[4] Agány XI, S. 45; Ḥamâsah, S. 103; Culturgesch. II, 252.

[5] Agâny VIII, S. 41. Die Kunst, solche Auspicien zu deuten, hiess Zagr und der Stamm Lihb erfreute sich hierin eines grossen Rufes.

[6] Ibn Atyr III, S. 326.

[7] Agâny VIII, S. 41, Maçoudi: III, 341.

glücklich hielt man es, wenn ein Vogel, eine Gazelle oder ein anderes Wild gerade entgegen kam (nâṭih, nâṭyḥ, 'âṭis, kâbiḥ, vgl. Lexica). Ebenso galt es für bedeutungsvoll, ob das Wild einem die rechte oder linke Seite zukehrte (sâniḥ, bâriḥ) oder ob es von rückwärts herankam (ḳa'yd): also wie der deutsche Ausdruck lautet: der Angang des Thieres war das Entscheidende.

Schon im griechischen Alterthum finden wir ganz übereinstimmende Ideen:

Während er also sprach, da flog ihm ein Habicht zur Rechten.
Odyss. XV, 524.

. . . . Und dennoch flogen im Weggeh'n glückliche Vögel
Ihm rechtsher . . . .
Odyss. XXIV, 311.

. . . . doch ihnen erschien von der Linken ein Vogel.
Odyss. XX, 242.

Jedenfalls war der Vogelflug stets das Massgebende und Hauptsächliche, denn für alle ähnliche Zeichendeutung, sei es nun aus dem Vogelfluge, sei es aus den Bewegungen anderer Thiere, gilt derselbe Ausdruck: augurium (arabisch: ṭijarah), ganz so wie auch im Lateinischen das Wort nicht blos von dem Vogelflug, sondern auch von anderen als Schicksalswinke angesehenen Thiererscheinungen angewendet wird. So betrachtet es Plautus als ein besonders günstiges Zeichen (auspicium), dass er beim Verlassen des Hauses ein Wiesel sah, welches eine Maus mit Ausnahme der Beine fortschleppte.[1]

Zweifellos ist es jedoch, dass der Glauben an die Bedeutung der Vogelzeichen der ältere und verbreitetere ist.[2] Denn wir treffen ihn bei den verschiedensten Völkern, bei den Maori (Australien: Eule, unglücklich; Habicht, glücklich), ebenso bei den Kalmücken, bei den Alt-Calabar-Negern (Königsreiher) u. s. w. Ebenso gilt bei vielen Völkern dieselbe Ansicht wie bei den Arabern, dass die Richtung des Vogelfluges das Entscheidende sei; fliegt er rechts vorbei, so ist das Zeichen gut,

[1] Plautus: Stich. III, 2, 6.

[2] Eine sehr vollständige Zusammenstellung der Augurien in allen Welttheilen — denn fast bei allen wilden Völkern sind sie nachweisbar — gibt das Buch: Thierorakel und Orakelthiere in alter und neuer Zeit, von Dr. L. Hopf. Stuttgart, 1888.

wenn links, so gilt es bei den meisten Völkern als böse.[1] Die linke Seite ist überhaupt bei den Morgenländern unglücklich im Gegensatze zur rechten. Mit dem linken Fuss zuerst aufstehen gilt als unglückliches Omen, bei den Arabern geradeso wie noch jetzt bei uns und ebenso das Anziehen des Schuhes zuerst auf den linken Fuss.[2] Es ist daher die Regel, dass man die Schwelle der Moschee stets mit dem rechten Fusse voran zu überschreiten habe.[3]

Ein anderes sehr allgemein verbreitetes Mittel, die Beschlüsse des Geschickes im Voraus und sicherer zu erfahren, als dies durch das Verständniss und die Auslegung der Augurien geschehen konnte, glaubte man in den Loosen und den Loosorakeln zu finden.

Ob dieses Loosen echt arabische Sitte oder eine fremde Entlehnung sei, lässt sich nicht entscheiden. Schon im zoroastrischen Gesetze war es in gewissen Fällen gestattet.[4] Bei den alten Hebräern war es ebenso gebräuchlich wie bei den Griechen und Römern, ja auch bei den alten Germanen (Tacitus, Germ. 10).

Die Araber bedienten sich hiebei der Pfeile, die aus einem Köcher gezogen wurden, deren jeder seine bestimmte Bedeutung hatte. Dieses Loosorakel hatte, wie es scheint, einen gewissen heiligen Charakter, denn man befrug die Loose in der Kaaba und wohl auch in anderen Tempeln. Hievon machte man Gebrauch bei Entscheidung über Krieg und Frieden, bei Beutevertheilung und sonstigen schwierigen Fällen oder Streitigkeiten.[5] Später ward dieses Loosen zu einer Art Gesellschaftsspiel, indem man über die Vertheilung eines Ka-

[1] Tylor: Anfänge der Cultur I, 120, 121.

[2] Meine Culturgeschichte II, 256. Vgl. Iḥjâ' IV, 117; Byruny: Chronologie S. 249, Z. 4; Tylor I, 85; Wuttke, S. 131 (204).

[3] Schon bei den Griechen herrschte dasselbe Vorurtheil hinsichtlich der unglücklichen Bedeutung der linken Seite. Bei Artemidor, Oneirocritica III, 24 heisst es: Im Traume die Kleider von links oder sonst auf eine ungewöhnliche Weise umwerfen, bedeutet, dass man Spott und Hohn zu erwarten habe. Dann 25: Linksläufig schreiben bedeutet (im Traume), dass man etwas Verschmitztes thut.

[4] The book of Arda-Viraf ed. Haug, S. 148, 149.

[5] Freitag: Einleitung in das Studium der arabischen Sprache, S. 154, 170. Wellhausen: Reste u. s. w., S. 127.

meeles spielte, oder, besonders in Zeiten von Hungersnoth, Kameele verlooste, die der verlierende Theil an die Armen zu vergeben hatte.[1] Im Koran (Sur. II, 216) wird es ausdrücklich als heidnische Sitte verboten mit den Worten: ,Sie befragen dich über den Wein und das Loosspiel. Sprich: In beiden ist ein grosser Frevel und auch ein Vortheil für das Volk, aber ihr Frevel ist grösser als der Nutzen.'

Für andere alte Gewohnheiten war der Prophet nachsichtiger. So gestattet er ausdrücklich die Beachtung der mit dem Namen fa'l bezeichneten Omina, und er selbst hielt darauf.[2] Manche verstehen unter der Bezeichnung fa'l ein günstiges, glückliches Omen im Gegensatze zu dem unglücklichen: ṭijarah. Da dieses Wort der Ausdruck für das altarabische Augurium aus dem Vogelfluge ist, während das Wort fa'l eher den Eindruck eines Fremdwortes macht, so dürfte dieses als eine jüngere Idee, vielleicht von den Fremden entlehnt, anzusehen sein.[3] Dafür spricht auch die Unbestimmtheit des Sinnes dieses Wortes, das zwar gewöhnlich ein günstiges, aber auch manchmal ein ungünstiges Omen bedeutet. Im Allgemeinen kann man sagen, dass mit dem Worte fa'l die Schlussfolgerung bezeichnet wird, die jemand aus einer ganz zufälligen, oft ganz unwichtigen, aber mit seinem Gedankengang in einem gewissen inneren Zusammenhange stehenden Erscheinung zieht. Ein Kranker hört auf der Strasse einen, der sâlim (incolumis) ruft. Nun ist sâlim ein sehr gewöhnlicher Eigenname, aber da die Bedeutung zugleich: heil, unversehrt ist, so sieht der Kranke hierin ein fa'l für seine baldige Genesung.

Mit dem Laufe der Zeit brachte man ein gewisses System in diese abergläubischen Ideen und verschaffte sich solche Zukunftswinke, sobald man sie nur wünschte. Der Koran ward nun als Orakelbuch benützt, indem man, wenn es galt, einen wichtigeren Entschluss zu fassen, das Buch auf Gerade wohl

---

[1] Landberg: Primeurs arabes I, S. 29.

[2] Ibn Hišâm, S. 559.

[3] Im Koran kommt das Wort nicht vor. Auch Gauhary weiss hiefür keinen Vers eines alten Dichters, sondern nur solcher nach dem Islam anzuführen. Das äthiopische fâlĕ ist offenbar entlehnt aus dem Arabischen.

aufschlug und den nächstbesten Vers, den das Auge traf, las; sein Inhalt galt dann als entscheidend für oder gegen (tafâ'ul).[1]

Diese Art, das Schicksal zu befragen, ist noch jetzt in mohammedanischen Ländern sehr üblich und man hat dafür einen eigenen Ausdruck (isticharah).

Schliesslich ist noch besonders der Träume zu gedenken, in denen man mehr als in allen anderen den Wink und das Walten höherer Mächte zu erkennen vermeinte. Wie alle anderen alten Völker, so legten auch die Araber den Erscheinungen, die im Schlafe sich einstellen, eine besonders hohe Bedeutung bei. Wenn man ein Orakel von einer Gottheit holen wollte, so pflegte man im Tempel zu schlafen und im Traume offenbarte sich der Rathschlag der Gottheit; gerade so wie bei den griechischen Orakelstätten in Asklepios zu Epidauros, des Kalchas und Podaleirios in Apulien am Vorgebirge Garganus und so auch an anderen Orten. Man pflegte sich in diesen Heiligthümern auf dem Felle des Opferthieres zum Schlafe niederzulegen und erwartete so die Heilung vom Siechthum oder die Erleuchtung durch einen Traum.

Bei den Arabern finden wir eine ganz ähnliche Sitte, denn in der südarabischen Höhle Ḥauḍ Ḳowwir, offenbar einer alten Cultstätte, musste man zuerst eine schwarze Ziege schlachten, sich mit den Eingeweiden und dem Blute beschmieren und dann in das Fell gewickelt zum Schlafe niederlegen, nachdem man vorher den Wunsch, welchen man hegte, im Geiste festgestellt hatte.[2]

Solche heidnische Dinge vertrug der Islam nicht für die Länge und suchte sie zu verdrängen, was in der That zum grossen Theile gelang, wenn auch Reste des alten Aberglaubens noch nachzuweisen sind.[3] Dass früher aber solche Bräuche in verschiedenen Orten herrschten, ist nicht zu bezweifeln. Doch hinderte auch die neue Religion es nicht, dass man den Träumen eine sehr grosse Bedeutung zuschrieb. Die ersten prophetischen Erleuchtungen des Propheten von Mekka sollen

[1] Vgl. Gorar alchaṣâïṣ u. s. w. S. 63, Cap. II, Abschnitt 2.

[2] Culturgeschichte II, S. 263; Jâḳut II, 357.

[3] Vgl. III, S. 60.

im Traume ihm zu Theil geworden sein. Desshalb that er auch den Ausspruch: ‚Der Traum ist der vierzigste Theil der Prophetie.‘[1] Träume kommen von Gott, war die allgemeine Ansicht,[2] wie Homer sie von Zeus (Ilias I, v. 64) entstammen lässt. Nur machten die Araber hiezu den Vorbehalt, dass schlechte, wollüstige Träume (ḥolm) vom Satan hervorgerufen werden. In solchem Falle war es Regel für jeden Mohammedaner, auf die linke Seite auszuspucken und mit einem frommen Spruche an Gott sich zu wenden,[3] oder dreimal links zu hauchen, um die Dämonen zu verscheuchen.[4]

Wie aber im Traume jene Gedanken sich gewöhnlich einstellen, mit denen man sich im wachen Zustande befasst, so war es auch äusserst häufig, dass der Prophet frommen Leuten im Traume erschien, und solchen Träumen schrieb man, wie leicht begreiflich, eine besondere Wichtigkeit zu und hütete sich, daran zu zweifeln.[5]

Ueberhaupt entfernte man sich durchaus nicht von der antiken Auffassung der Träume als Aeusserungen höherer Mächte.

Im Heidenthum mag die geschäftsmässige Traumdeutung besonders von den Kâhins, den Priestern der verschiedenen Götter, geübt worden sein; Mohammed trat hierin ganz in ihre Fussstapfen und pflegte gern die Träume seiner Freunde und Anhänger zu erklären. Sein Verfahren hiebei war, soweit wir es beurtheilen können, von kindlicher Einfachheit im Vergleich zu den späteren manchmal äusserst spitzfindigen und gekünstelten Erklärungen. So träumte er einmal, dass ihm eine Schale Milch gereicht worden sei, und als er sie austrank, fühlte er sich erfrischt wie nie zuvor. Diesen Traum deutete er folgendermassen: die Milch, welche er zu sich nahm und die ihn mit einem solchen Gefühl des Behagens erfüllt habe, sei die Erkenntniss (ʿilm).[6] Ein anderes Mal schien es ihm im Schlafe, als würden die Menschen ihm vorgeführt und sie

---

[1] Bochâry: bâb oltaʿbyr.

[2] l. l. bâb olru'jâ min allâh.

[3] l. l. bâb olrū'jâ' ilṣâliḥoh.

[4] l. l. bâbo man râ'alnabijja.

[5] l. l.

[6] Bochâry: bâb oltaʿbyr: Cap. bâb ollaban, Cap. bâb olḳadaḥ fylnaum.

waren in Hemden gekleidet, die den Einen bis zu den Brustwarzen reichten, den Andern nicht einmal so weit: dann aber kam 'Omar vorbei und sein Hemd war so lang, dass er es nachschleppte. Er deutete den Traum so, dass er sagte, das Hemd sei die Frömmigkeit (dyn).[1] Die Fussfessel im Traume deutete er als die Standhaftigkeit und Ausdauer.[2] Zwei goldene Armketten, die ihm angelegt werden, welche aber verschwinden, sobald er sie anhaucht, bezog er auf die Erscheinung zweier ihm Concurrenz machender Gegenpropheten ('Anisy und Moseilimah).[3] Ein schwarzes Weib mit zerzaustem Haar, das aus Medyna nach dem Dorfe Mahja'ah geht, erklärte er für die Seuche, welche Medyna verlässt, um in jenem Orte aufzutreten.[4]

Mit solcher Traumauslegung beschäftigte sich Mohammed gern, und er pflegte nach dem gemeinsamen Morgengebete seine Freunde zu fragen, was sie geträumt hätten, und liess sie ihre Träume erzählen.[5]

Im vollen Gegensatze zu dieser bildlichen und symbolischen Auffassung der Träume steht eine andere, nicht lange nachher zur Geltung gelangte Auslegung, deren Grundsatz der ist: dass der Traum durch das Gegentheil dessen, was man sieht, zu erklären sei, dass also gerade das Gegentheil des Geträumten der Wirklichkeit entspreche. Diesem Gedanken gibt der Dichter Ausdruck, indem er sagt: ,Vielleicht ist die Welt nichts anderes als ein Traum, der durch das Gegentheil dessen, was wir empfinden, zu erklären ist.'[6]

Ueberraschend ist es, eine so gekünstelte Auslegung wie diese auch bei verschiedenen wilden Stämmen zu finden, so bei den Kamtschadalen, den Sulu und anderen niederen Rassen, nicht minder aber auch in den europäischen Traumbüchern.[7] Bei uns in Oesterreich, wo Traumbücher bei der noch immer ungenügend gebildeten und zum Theile sogar noch im mittelalterlichen Aberglauben gefangen gehaltenen Landbevölkerung sehr

[1] Bocháry: Cap. alḳamyṣ fylmanám.
[2] l. l. Cap. alḳaid fylmanâm.
[3] l. l. Cap. idá ṭár al-ai' fylmanám; alnafch fylmanám.
[4] l. l. Cap. almar'at-olsaudā'.
[5] l. l. Cap. ta'byr olru'ja ba'd ṣalát ilṣobḥ.
[6] Abul'alā' Ma'arry: Lozum. Reim: baro.
[7] Tylor: Anfänge der Cultur I, 121 ff.

verbreitet sind, pflegt man noch immer dieselbe Methode der Deutung der Träume a contrario zur Anwendung zu bringen. So glaubt man, das Abbrennen des Hauses im Traume bedeute Glück, Weinen im Traume zeige auf Freude u. dgl. m.

Es wäre ein vergebliches Bemühen, alle diese Widersprüche aufklären und die Arbeit des menschlichen Geistes in all die verwickelten Irrgänge des Aberglaubens verfolgen zu wollen, um den ursprünglichen Grund dieser Albernheiten zu erforschen. Bei den Arabern können wir nur eines mit Sicherheit nachweisen: nämlich, dass die symbolische Erklärung die ursprüngliche ist und dass jene a contrario die spätere, wahrscheinlich fremdländische ist. Es scheint, dass die Schrift des Artemidoros über die Träume, mit welcher die Araber durch Uebersetzungen bekannt wurden, hiefür die Quelle ist. Auch persische Traumbücher mögen mitgeholfen haben; wenigstens das Buch des Persers Gâmâsp über die Traumdeutung scheint fast ebenso grosses Ansehen genossen zu haben wie die Schrift des Artemidoros,[1] von welcher wir arabische Auszüge daraus finden, die mit dem griechischen Texte sehr gut übereinstimmen.[2]

All diese verschiedenen Zeichen zu deuten, besonders jene, deren Verständniss schwieriger war, wie dies bei Träumen oft der Fall sein musste, war Aufgabe erfahrener Männer. Diese mussten wohl zunächst in jener Classe gefunden werden, die für besonders berufen galt, die Zukunft zu erforschen, sei es, dass sie sich durch näheren Verkehr mit den Göttern auszeichnete, sei es durch grössere Erfahrung in den überirdischen Dingen. Hiezu waren also an erster Stelle die Kâhins, die Priester der verschiedenen Götter, berufen. Der arabische Kâhin ist das Urbild des späteren hebräischen Kôhen.[3] In der

---

[1] Vgl. Fihrist ed. Flügel S. 255. Vgl. Z. d. D. M. Ges. XVII. S 227: über die Literatur der Oneirokritik.

[2] So bei Damyry (Ḥaját olḥaiwán, Artikel: chotfa'): der arabische Text lautet: Die Fledermaus . . . . Artemidoros sagt: sieht man sie im Traume, so bedeutet das Stillstand der Geschäfte u. s. w. Vgl Artem. III, 45. Ebenso stimmen Artem. III, 11 und Dam II. 423, Artikel: horr, dann Dam. II, 100, Artikel: ṭâwus, und Artem. IV. 56, dann Artem. II, 20 und Dam. I, 261, Artikel: ḥida'ah.

[3] Die beiden Wörter sind identisch und ursprünglich bedeuteten sie gewiss auch dasselbe: den Fetischmann, Geisterbeschwörer und Wahrsager

ältesten, vorgeschichtlichen Zeit, wo Araber und Hebräer noch in derselben Unenltur lebten, wo ihre religiösen Uebungen in der Verehrung gottbeseelter Steine, heiliger Bäume bestand, wo sie Menschenopfer brachten und das Blut auf die heiligen Steine gossen, waren die Kâhins gewiss bei den Einen und bei den Andern nur Wärter der heiligen Stellen, sie mögen die Opferceremonien geleitet, die Orakelsprechung vermittelt, Schicksalswinke und Zeichen gedeutet, die Weihgeschenke entgegengenommen und behütet, auch Streitigkeiten geschlichtet und bei Eidesschwüren oder Bündnissen die Vermittler gemacht haben. Dass sie bei Heiraten die priesterliche Weihe ertheilt hätten, ist gänzlich ausgeschlossen, denn hiebei war im arabischen Alterthum keine religiöse oder priesterliche Mitwirkung üblich.[1] Aber die Stämme Israels traten bald in eine höhere Culturepoche ein; die Berührung mit den höher gebildeten Nachbarvölkern, mit den Aegyptern vorerst, dann mit den Syrern und Babyloniern, rissen sie aus der alten Rohheit des Nomadenlebens und förderten eine selbstständige nationale Cultur. Hiemit gestaltete sich auch der alte Kâhin zum Priester um und es entstand ein förmlicher Priesterstand, der bald die herrschende Classe war, die Führung des Volkes übernahm und schliesslich eine Theokratie gründete, die den Staat ins Verderben stürzte. Bei den Arabern aber blieb alles unverändert, der alte Cult der heiligen Steine bestand fort und auch die Kâhins blieben, was sie von Anfang gewesen, sie waren: Wahrsager und Orakelpriester.

Im Laufe der Zeiten ward aus dem alten Fetischmann ein berufsmässiger Prophet. Die von Vater auf Sohn übertragenen Erfahrungen, die hiedurch gewonnene geschäftsmässige Fertigkeit im Rechtsprechen, im Wahrsagen, im Zeichendeuten und Traumauslegen verschaffte Einzelnen grösseren Ruf zuerst unter den zunächstwohnenden, allmälig auch bei entfernteren Stämmen. Immer aber ist das Bild des altarabischen Kâhin, wie es in den alten Sagen gegeben wird, ungleich wilder, archaïstischer geformt als das des hebräischen Kôhen, des geschulten Tempelpriesters.

[1] Wellhausen, S. 155, behauptet ohne genügende Beweise das Gegentheil. Vgl. Aġâny XIX, 121. (Heirat ohne priesterliche Weihe.)

An Orakelstätten, wo der Kâhin nicht blos als Dolmetsch der Gottheit waltete, sondern zugleich Recht sprach und Streitigkeiten schlichtete, fehlte es nicht. Eine Anzahl Stämme werden genannt, die solche hatten. Dass die Priester dabei ihre Taxen und Sporteln einhoben, ist zweifellos. Darauf zielt auch wohl das alte Sprichwort: ‚Was der Dieb übergelassen, das nahm der Wahrsager.‘[1]

Bevor wir hier weiterschreiten, müssen wir einer Classe von Tempeldienern gedenken, die man bisher als die eigentlichen Priester ansah, was zu dem Irrthume führte, dass man den Kâhin nicht als Priester, sondern nur als Seher gelten lassen wollte.[2] Es ist das Wort s â d i n, das die Person, und sidânah, welches das Amt bezeichnet. Beide stehen immer in Beziehung mit einem Tempel oder einer heiligen Stätte. Nach den ältesten Lexikographen ist der sâdin eines Tempels derjenige, welcher die Aufgabe hat, den Eintritt zu gestatten oder zu verwehren, der den Tempel bewacht oder behütet und nicht blos den Tempel, sondern auch irgend eine andere heilige Stelle. So ist schon früher gesagt worden,[3] dass das heilige Feuer (nâr alhulah) seine eigenen Sâdins hatte. Dieses Amt, die sidânah, war in gewissen Geschlechtern erblich, dieselben galten als Eigenthümer des Heiligthums, meist sind es adelige, hochangesehene Leute aus dem vornehmsten Theile des Stammes, Nachkommen des Stifters, welche dieses Ehrenamt bekleiden.[4] Sie sind aber nicht Priester, sondern Schirmvögte, Schutzpatrone des Heiligthums. Am deutlichsten zeigt sich dies in dem Bericht des Ibn alkalby[5] über das Heiligthum des Tajji-Stammes, wo

[1] Meid. II, S. 727.

[2] Wellh., S. 132.

[3] Abhandlung I.

[4] Wellh., S. 129. So ist der Stammvater des Geschlechtes der Sâdins des Idoles Wadd zugleich der Stifter des Tempels und führt davon den bezeichnenden Namen: ʿÂmir olagdâr, d. i. der Mauererbauer; so ist der Stammvater der Sâdins des Idoles Fals ein Mann Namens Baulân und von demselben wird ausdrücklich berichtet, dass er der Erste war, der diesen Cult begründete. Vgl. Wüstenfeld: Register S. 265, 66; Jâḳut: III, 612, Z. 15.

[5] Der gewiss eine seiner verlässlichsten Erzählungen ist, denn Kalby stützt sich hier auf die Berichte der ‚alten Herren‘ des Tajji'-Stammes und Fals war dessen Nationalheiligthum. Vgl. Agâny XIX, 127.

der Sâdin, d. i. der Schirmvogt die Rechte des Tempels vertheidigt, nicht der Priester.[1] Deshalb nennt auch ein alter Dichter, von der Kaaba sprechend, dieselbe ‚die wohlbeschirmte (mosaddanah)‘.[2] Und in der That, diesem Tempel fehlte es nicht an Schirmvögten. Das edle Geschlecht, das, nach seinen Urahnen, den Namen ʿAbd aldâr, d. i. Diener des Tempels‘ führte, hatte seit unvordenklichen Zeiten das Recht der Sidânah oder Ḥigâbah des heiligen Hauses, in ihrem Besitze befand sich der Schlüssel und die Nachkommen desselben Geschlechtes üben bis zum heutigen Tage dasselbe Recht aus. Von keinem der Mitglieder wird je berichtet, dass eine priesterliche Würde hiemit verbunden war, aber wohl waren sie alle Schirmvögte, Schutzherren des mekkanischen Heiligthums nach altererbtem Rechte, das auch Mohammed anerkannte.[3]

Das soeben Gesagte genügt, um den Unterschied zwischen den Priestern (kâhin) und den Schirmvögten (sâdin) deutlich zu machen.

Aber nicht blos Kâhins, deren Weisheit und Wahrsagekunst in hohem Ansehen stand, gab es, sondern auch Priesterinnen (kâhinah), welchen oft nicht geringere Ehrfurcht gezollt wurde. Die Wahrsagerin Zarkâ' von der Landschaft Jamâmah warnte ihr Volk drei Tage vorher vor dem Anmarsch des feindlichen Heeres;[4] eine andere Zarkâ', Tochter des Zohair, war die Wahrsagerin der Ḳoḍâʿah-Stämme;[5] Saudâ', Tochter des Zohraḥ Ibn Kilâb, war die Kâhinah der Ḳoraishiten.[6]

[1] Wellh., S. 48, übersetzt natürlich sâdin mit Priester und verwischt hiedurch den Sinn.

[2] Ḥamâsah, S. 646, Z. 4 v. u.

[3] Ibn Kotaibah K. almaʿârif S. 24. Vgl. hiezu Ibn Hiśâm S. 80, woraus man sieht, dass mit dem Patronat auch das Recht eine Fahne zu führen, verbunden war: ein deutliches Zeichen, dass der Patron verpflichtet war, auch mit den Waffen die Rechte des Heiligthums zu vertreten. Im ʿIḳd olfaryd II, S. 45 (Kitâb oljatymah) findet sich ein langes Citat aus Ibn olkalby, woraus Folgendes hervorgehoben zu werden verdient: die Nachkommen des ʿAbdoldâr hatten das Recht, die Fahne (des Tempels) zu führen, dann kam ihnen die Sidânah (das Patronat) und die Ḥigâbah (die Tempelhut) zu. Auch das Rathhaus (dâr alnadwah) soll in der Obhut derselben Familie gewesen sein.

[4] Meid. Prov. Ar. ed. Freytag I, S. 192.

[5] Aġâny XI, 161.

[6] Damyry: II, 432, Artikel warḳâ', nach Sohaily.

Eine charakteristische Eigenthümlichkeit dieser Seher und Seherinnen ist es, dass sie, bevor der prophetische Geist ihnen die Zunge löste, in einen ekstatischen Zustand geriethen (Takahhana kâhinohom, Aghâny VIII, 66)[1] und dann ihre Aussprüche in gereimter Prosa und in gewählter, räthselhafter Rede verkündeten. Dieser eigenthümliche, prophetische Styl war so allgemein bekannt, dass die Ḳoraishiten, als Mohammed seinen Koran stückweise zu verkündigen begann, sofort ihn einen Kâhin nannten, denn er hatte seine Verzückungen und seine gereimte Rede war ganz im Style der altarabischen Wahrsager.[2] Uebrigens war der Glauben an Wahrsager, Seher und Zauberer so allgemein und so unerschütterlich, dass Mohammed selbst nicht daran zweifelte. Nach mehreren übereinstimmenden Berichten that er folgenden Ausspruch: ‚Die Wahrsager sind nichts werth (laisu biśai'in).' Aber als man entgegnete, dass sie doch manchmal auch die Wahrheit sprächen, sagte er: ‚Ein solches Wort der Wahrheit erhalten sie von ihrem (dienstbaren) Dämon; aber hiemit vermengen sie hundert Lügen.'[3]

Er glaubte selbst an Wahrsagung und Sehergabe. Das zeigt sich sehr deutlich in seinem Verhalten gegenüber einem von ekstatischen Anfällen heimgesuchten, ungefähr zwölf Jahre alten Judenknaben, namens Ibn Ṣajjâd. Er sucht ihn auf, lässt sich in ein Gespräch mit ihm ein, vermeidet es, ihm zu widersprechen, und befragt ihn über die Art seiner Visionen. Ein anderes Mal, als der Knabe gerade in solchem Zustande sich befindet, schleicht er, hinter den Stämmen der Palmen sich versteckend, heran, um etwas von des Knaben Worten zu vernehmen, bevor dieser ihn gesehen habe. Und als dessen Mutter ihn weckt und der Knabe zu sprechen aufhört, macht ihr Mohammed Vorwürfe darüber, dass sie ihm die Gelegenheit genommen habe, der Rede des Knaben zu lauschen.[4]

---

[1] Wellh., S. 131 hat diesen Ausdruck nicht gut verstanden.

[2] Sprenger: Das Leben Moh. II, 89.

[3] Bochâry: kitâb ola'dab. Cap. ḳaul olragol: laisa biśai', dann: vorletztes Capitel des kitâb oltanḥyd.

[4] Sprenger: l. l. III, S. 31. Bochâry: kitâb ola'dab: Cap. ḳaul olragoli lilragoli-chsa'.

Der alte heidnische Glauben an die Gabe der Wahrsagung bestand also so kräftig fort, dass der Stifter der neuen Religion es nicht über sich brachte, dagegen aufzutreten, obgleich er in dem nervenkranken Judenknaben einen Concurrenten erkannt haben mochte.

Niesen und Gähnen. Zu jenen Zeichen, von denen man den Schluss auf bevorstehendes Glück oder Unglück ziehen zu können glaubte, rechnete man auch das Niesen und Gähnen.

Es gehört zu den grössten Seltsamkeiten, welche die vergleichende Culturgeschichte verzeichnet, dass der mit dem Niesen und Gähnen verbundene Aberglauben eine so allgemeine Verbreitung hat. Wir finden ihn bei den Sulu, in Guinea, in Alt-Calabar in Afrika, dann bei den polynesischen Stämmen (Neuseeland, Samoa, Tonga-Inseln), bei den Indianern Floridas; ja auch bei den Griechen, die, wie Aristoteles sagt, das Niesen als etwas Gottgesandtes betrachteten. In der Odyssee XVII, 541 heisst es:

Sprach's und Telemachos nieste mit Macht, dass rings vom Getöse
Furchtbar hallte das Haus. Da lächelte Penelopeia,
Wandte sich flugs zu Eumaeos und sprach die geflügelten Worte:
Gehe mir schnell und rufe den Fremdling, dass er hieher kommt:
Hörtest du, wie mein Sohn zu jeglichem Worte geniest hat?

Xenophon hält eine Ansprache an das Heer, um demselben neuen Muth einzuflössen. Da niest Einer und die Soldaten, dies hörend, verehrten die Gottheit.[1]

Dieselbe Idee herrscht bei den Römern und sogar der schreckliche Tiberius verabsäumt nicht, wenn jemand nieste, ‚zur Genesung' zu sagen. Dasselbe gilt bei den Hindus, den Israeliten, den alten Deutschen, den Franzosen, Engländern, Spaniern und Italienern.[2] Wir finden dieselbe Gewohnheit im modernen Aegypten,[3] ebenso wie auch bei den alten Arabern. Vom Propheten wird erzählt, dass er gesagt habe: ‚Gott liebt

---

[1] Anab. III. 2, 8. Auch bei den Persern galt das Niesen als etwas Wichtiges und pflegte man dabei ein Gebet zu sprechen. Spiegel: Eranische Alterthumskunde III, 691.

[2] Tylor: I, 100 ff., wo man die Quellen nachsehe.

[3] Lane: Manners and customs I, 282.

das Niesen und missbilligt das Gähnen.' Es galt durchaus als Regel der guten Sitte, zum Niesen Glück zu wünschen.[1]

Das Gähnen aber kommt vom Teufel, und desshalb soll man nach Möglichkeit es unterdrücken; denn wenn einer im Gähnen hu! macht, so lacht der Satan.[2] Die Regel ist, dass man beim Niesen Gottlob sagt, und wenn ein anderer niest ihm antwortet mit: Gott erbarme sich deiner!

Für das Gähnen lautet die Vorschrift: wenn man gähnt, so bedecke man den Mund mit der Hand. Der Prophet soll gesagt haben: kommt einem des Gähnen, so suche er es zu unterdrücken.[3]

Wenn man die grosse Verbreitung dieser Sitte beachtet, und zwar bei Völkern, unter denen von einer wechselseitigen Entlehnung nicht die Rede sein kann, so kommt man zu dem Schlusse, dass dieselbe Gewohnheit aus denselben uralten abergläubischen Vorurtheilen entsprungen sind, die bei den primitiven Menschen aus den gleichen Gedanken hervorgehen mussten. Das Niesen wie das Gähnen sind unwillkürliche Acte, und diese Wahrnehmung mochte zu der Ansicht führen, es seien dies Aeusserungen des im Körper wohnenden Geistes, des Lebensprincipes, der Seele. Nun haben wir aber früher gesehen, wie selbstständig die Urmenschen die Thätigkeit der Seele sich dachten: sie konnte den Körper verlassen, wie im Schlafe; sie konnte in andere Körper übergehen und auch wieder in den alten zurückkehren. Bei dem Schlafenden oder Ohnmächtigen ist oft das Niesen die erste Aeusserung des wiederkehrenden Lebens; desshalb galt es als Thätigkeit des Lebensgeistes, der Seele, für etwas Glückliches, Gottgesandtes, Göttliches, wie die Griechen sagen. Das Gähnen zeigt das Gegentheil: es legte den Gedanken nahe, dass die Seele entweichen wolle, oder dass etwa ein anderer, böser Geist in den Körper fahren wolle; desshalb die bezeichnende Vorschrift, den Mund zu schliessen oder doch die Hand vorzuhalten.

---

[1] Ibn Wâḍiḥ ed. Houtsma II, S. 115, dann Bardol'akbâd fyl'a'dâd S. 136. Vgl. Ḥamâsah S. 196, v. 1, woraus erhellt, dass schon im Alterthum man zum Niesen sich Glück wünschte.

[2] Bochâry: kitâb ol'adab: bâb mâ jostaḥabb min al'oṭâs, und nächstfolgende Tradition.

[3] l. l. zweitfolgende Tradition.

Diese Erklärung, welche sich im Wesentlichen mit der von Tylor (I, S. 103) gegebenen deckt, ist die einzige, wie mir scheint, welche diese sonderbare Sitte hinreichend erklärt.

Die Hungerschlange (ṣafar). Es ist eine Beobachtung, die bei vielen wilden Völkern sich machen lässt, dass sie, wenn eine Wunde oder Krankheit ihnen Schmerzen verursacht, die Ursache ihres Leidens nicht in sich, sondern unabhängig von sich suchen und einen unsichtbaren Feind dafür verantwortlich machen. Wenn ein Australier erkrankt, was selten genug vorkommt, da die Meisten an Verwundungen zu Grunde gehen, so schreibt er sein Leiden einem Feinde zu; es ist das ganz dasselbe wie der Aberglauben des deutschen Bauern, welcher, wenn er nach reichlicher, schwerer Abendkost unruhig schläft und böse Träume hat, einen Kobold, den Alp dafür verantwortlich macht. Der nomadisirende Araber nun hatte nicht häufig Gelegenheit, an Ueberfüllung des Magens zu leiden, obwohl er auch den garstigen Dämon incubus (kâbus) kennt;[1] viel häufiger hingegen kam es vor, dass er mit hungrigem Magen auf den harten Boden zur Nachtruhe sich hinstrecken musste. In solchem Falle pflegte er den Hungerriemen enger zu schnallen, um den nagenden Hunger zu bekämpfen, aber dieses Mittel reicht bekanntlich nicht lange aus. So bildete sich denn die Vorstellung: der im Leibe nagende Schmerz des Hungers werde durch eine Schlange verursacht, die im Körper sich befinde und an den Rippen nage. Nur wenn man ihr Nahrung zuführe, lasse sie ab.

Diese Vorstellung ist ganz primitiv und würde in ihrer kindischen Einfachheit jedem Wilden einleuchten.[2] Aber sie ist auch aus dem Grunde besonders beachtenswerth, weil sie deutlich zeigt, wie wilde Menschen denken und wie sie Mythen schaffen, als Erklärung für ganz natürliche Vorgänge.

In der Traditionssammlung des Mâlik findet sich ein Ausspruch des Propheten, welcher gegen verschiedene abergläubische Ideen sich richtet und folgendermassen überliefert wird: ‚Es gibt keine Uebertragung (von Krankheiten), keinen Seelenvogel (hâm), und keine Hungerschlange (ṣafar).‘[3]

---

[1] Es scheint kein echt arabisches Wort zu sein.

[2] Vgl. Lubbock: Les origines de la civilisation, S. 216, Chap. V.

[3] Mowaṭṭa IV, 161, kitâb olgâmiʿ: Cap. ʿijâdat olmaryd walṭijarah.

Es soll damit gesagt werden, dass die neue Religion diese alten, aus der heidnischen Zeit stammenden Vorurtheile nicht anerkenne. Die Erklärer haben obigen Ausspruch verschieden gedeutet: die Uebertragung bezieht sich nach ihrer Ansicht auf die verschiedenen ansteckenden Krankheiten, wie Aussatz (baraṣ, goḏâm), Pocken (godsā), Ophthalmie u. dgl. Das Wort ṣafar erklären Einige nicht durch Hungerschlange, sondern beziehen es auf den Monat Ṣafar, der vor dem Islam, infolge Verschiebung der Festzeiten (nas'i), an die Stelle des Moḥarram gesetzt worden sein soll, doch die Mehrzahl der Gelehrten hält Ṣafar hier für die Bezeichnung der Hungerschlange.

Das Regengebet. Zu den alten heidnischen Gebräuchen, welche in die neue Religion herüberkamen, ist auch der, Gebet um Regen, zu zählen. Bei Nomaden und Hirtenstämmen ist andauernde Dürre ein grosses Unglück. Nichts ist natürlicher, als dass in solchem Falle das Volk von den Priestern oder Häuptlingen Abhilfe verlangt, und wenn diese ausbleibt, sie hiefür verantwortlich macht. Das ganz in alter Rohheit verbliebene Kunâma-Völkchen in Ostafrika hat nur ein geistliches Oberhaupt, den Regenherrn, der die Aufgabe hat, in Zeiten der Trockenheit Regen zu machen. Bleiben aber seine Gebete oder Beschwörungsformeln erfolglos, so wird er gesteinigt. Auch bei anderen Völkern begegnet man Aehnlichem. Der mythische König von Schweden, Domaldi, büsste dreijährigen Misswachs mit dem Leben. Denn nachdem die Opfer von Ochsen, dann von gemeinen Menschen die Götter nicht erweicht hatten, traten die Häuptlinge in Upsal zusammen und beschlossen, dass der Edelste ihres Volkes, der König, zur Sühne sterben müsse.[1]

Bei den Arabern hat sich eine Sitte erhalten, welche ganz an diese primitive Logik der Naturvölker, dass der Fürst für öffentliche Unglücksfälle verantwortlich sei, erinnert. Es ist dies das Regengebet, welches nicht blos von Mohammed selbst, sondern auch von seinen Nachfolgern verrichtet ward,

[1] Weinhold: Altnord. Leben, S. 77. Bei den Arkadiern war es der Priester des Lykaiischen Zeus, der bei anhaltender Trockenheit um Regen betete. Pausan. VIII, 38, 4.

denn, wie Bochâry sich ausdrückt: ‚Das Volk pflegte das Staatsoberhaupt (imâm) zu bitten, um Regen zu flehen, wenn anhaltende Trockenheit herrschte.'[1]

Mohammed selbst unterzog sich mehrmals dieser Ceremonie, und zwar mit den von Altersher bestehenden Gebräuchen. Das Bemerkenswertheste ist es, dass er hiebei, offenbar alten Gewohnheiten folgend, stehend mit erhobenen Armen, ganz im Sinne der altarabischen Orakelpriester (kâhin), ein Gebet in kurzen parallelen Sätzen vortrug, in welches herkömmliche, uralte Formeln eingeflochten waren, und zum Schlusse sein Obergewand umkehrte, indem er zugleich sich umdrehte, offenbar um durch diese Handlung anzudeuten, dass das Wetter sich ebenso ändern möge. Er betete mit den folgenden Worten: ‚O Gott! tränke deine Knechte und dein Vieh und breite deine Gnade über deine Knechte und belebe aufs Neue dein todtes Land!' — Als aber der Regen zu lange dauerte, betete er: ‚O Gott! um uns, aber nicht über uns! O Gott! über die Anhöhen und Berge, sowie über die Hügel und Thäler und die Standplätze der Bäume.'[2]

Es war massgebende Sitte, dass der Vorsteher der Gemeinde, der Fürst (imâm), wenn er angegangen wurde, das Regengebet zu verrichten, die Bitte nicht zurückweisen durfte.[3]

Omar pflegte, als er Chalife war, den Oheim des Propheten zu bitten, das Regengebet zu verrichten, indem man offenbar von dem Gebete eines nahen Verwandten des Propheten besondere Wirksamkeit erwartete.

In Persien soll dieser Brauch noch immer in Kraft sich erhalten haben, indem bei grosser Dürre der Schah, begleitet von den Grossen seines Reiches, baarfuss zum Berge Elburs sich begibt, dort einige uralte Ceremonien verrichtet und den Regen beschwört.[4]

---

[1] Bochâry: kitâb al'ydain: Cap. su'âl olnâs il'imâm alistiskâ'.

[2] Bochâry, l. l. Mowatta' I, 344. Cap. al'amal fylistiskâ'.

[3] l. l.

[4] H. Brugsch: Aus dem Orient. Berlin 1864, II 99. Dr. Pollak, einer der besten Kenner Persiens, der lange in Teheran lebte, kennt diese Sitte nicht. Und geborne Teheraner versichern, dass das Regengebet nie vom Schah selbst, sondern von den Mollas verrichtet wird. Brugsch scheint also schlecht unterrichtet gewesen zu sein.

Auch bei Sonnen- oder Mondesfinsterniss pflegt man durch Gebete die vermeintliche Gefahr zu beschwören, aber es findet sich dafür kein besonderes Ceremoniel vor; dass aber trotzdem die Sitte sehr alt sei, ist kaum zu bezweifeln. Mohammed bekämpfte nur den alten Volksglauben, dass Sonnen- oder Mondesfinsterniss mit dem Todesfalle irgend eines Menschen in Zusammenhang zu bringen sei, und er spricht die Ansicht aus, dass Gott solche Erscheinungen sende, um den Menschen einen heilsamen Schrecken einzuflössen.[1]

Es beweist dies nur, dass man in alter Zeit diese himmlischen Erscheinungen mit derselben abergläubischen Furcht betrachtete wie so viele andere Völker.

Die bisher besprochenen Bräuche und Vorurtheile sind entweder solche, die bei den verschiedensten alten Völkern gleich verbreitet sind, ohne dass man sie als entlehnt bezeichnen kann, oder sie sind dem arabischen Volke eigenthümlich und müssen als originelle Schöpfungen des Volksgeistes angesehen werden. Nun aber kommen wir zu einer Reihe von abergläubischen Ideen, welche durchaus nicht auf arabischem Boden entstanden, sondern aus fremden Culturgebieten in das arabische Volksthum verpflanzt worden sind. Es sind dies ausländische Pfropfreiser, welche mit einem nicht immer gleich günstigen Erfolge auf den heimischen Baum aufgesetzt worden sind und in manchen Fällen so innig mit demselben verwuchsen, dass das Fremdartige sich kaum noch erkennen lässt; während in anderen Fällen eine nur äusserliche Verbindung sich vollzog, so dass das Fremde von dem Arabischen auf den ersten Blick unterschieden werden kann. Auch darf man die Sage keineswegs so auffassen, als hätte jede fremde Idee, die man entlehnte, sofort allgemeine Geltung bei der ganzen mit dem Islam zu so unermesslicher Verbreitung gelangten arabischen Rasse gefunden; im Gegentheil: die meisten Beispiele zeigen einen localen Charakter und nur in den selteneren Fällen kommt es vor, dass die eine oder andere Idee in weiteren Kreisen Geltung erlangt und durch die Aufnahme in die Literatur gewissermassen das Bürgerrecht erhält.

[1] Bochâry: Kit. alkosuf.

Die Adonis-Klage.[1] In der Chronik des Ibn'atyr (X, 28) findet sich unter den Ereignissen des Jahres 456 H. die Nachricht, dass im Monate Raby' I. dieses Jahres in den Provinzen 'Irâk, Chuzistân und vielen anderen Gegenden eine Anzahl Kurden auf einer Jagdpartie in der Wüste schwarze Zelte gesehen und in denselben Todtenklage und Wehgeschrei vernommen hätten, mit dem Rufe: ‚Gestorben ist Saiduk, der König der Geister! und wo immer eine Gegend ist, deren Volk nicht für ihn die Todtenklage veranstaltet, das wird vernichtet und sollen die Bewohner getödtet werden!'

Dieser Warnung Folge leistend, zogen allenthalben die Weiber auf die Friedhöfe, zerschlugen sich die Gesichter, stimmten Klagegeschrei an und liessen die Haare fliegen. Aber auch viele Männer aus den unteren Classen zogen hinaus und thaten desgleichen.

Hiezu fügt der Chronist noch folgende Bemerkung: ‚Aehnliches kam in unseren Tagen in Mosul und den benachbarten Gegenden bis nach 'Irak hin und sogar in anderen Landschaften vor. Die Ursache war, dass (im Jahre 600)[2] eine schmerzhafte Halskrankheit herrschte, an der viele Menschen starben. Es verlautete damals, dass eine Dämonenfrau ihren Sohn 'Onkud verloren habe; und wer ihm zu Ehren nicht eine Trauerfeierlichkeit beginge, den träfe die Krankheit. So kam es, dass viele dies thaten. Sie sangen dabei: O Omm 'Onkud! sei uns nicht gram, wir wussten nicht, dass 'Onkud ums Leben kam! — Die Weiber pflegten bei diesem Anlass sich das Gesicht zu zerschlagen und ebenso that der Pöbel.'

So erzählt unser Chronist, ohne weitere Bemerkungen beizufügen. Wir können in dieser volksthümlichen Todtenfeier kaum etwas Anderes sehen als eine in der Erinnerung der untersten Volksclassen bestehende uralte Gewohnheit einer allgemeinen, öffentlichen Todtenklage, wie sie im Alterthume, sei es nun dem Adonis (Tammuz) oder irgend einer andern mythischen Person zu Ehren, jährlich abgehalten zu werden pflegte. Der Islam unterdrückte dieses heidnische Fest, aber bei gewissen äusseren Anlässen brach die alte Sitte wieder

[1] Vgl. Z. d. D. M. Ges. XVII, S. 397.

[2] Nur in einer Handschrift.

hervor. Der alte heidnische Aberglaube wird im Stillen fortbestanden haben, bis der Eintritt einer grossen Seuche, die das Volk der Vernachlässigung der alten Sitte zuschrieb, diese offene Kundgebung in einem so weiten Ländergebiete zur Folge hatte.

Was den Namen Saiduk betrifft, so ist zu beachten, dass dieser Eigenname in der Umgegend von Wâsiṭ vorkommt.[1]

Wir sehen also in dieser Feier die letzten Nachklänge eines alten, heidnischen, periodischen Trauerfestes.

In dieselbe Reihe von Ueberresten antiken Aberglaubens gehört wohl auch die in ʿIrâḳ vorkommende volksthümliche Ansicht, dass ein Käfer, der einem zufliegt, Glück bringe.[2] Man denkt hiebei zunächst an den bei den alten Aegyptern als heilig und schutzbringend geltenden Scarabaeus.

In Aegypten hängen die Bauernweiber den Kindern gern einen solchen Todtenkäfer um den Hals als Schutz gegen den bösen Blick.

Auch die Sage von dem Meergreis (shaich olbaḥr) gehört hieher, die wie es scheint, an der syrischen Küste volksthümlich war. Man behauptete nämlich, dass daselbst von Zeit zu Zeit ein Wesen sich sehen lasse in Gestalt eines Menschen mit langem weissem Barte. Das Volk nennt ihn den Meergreis und so oft man ihn erblicke sei dies für das Volk ein freudiges Ereigniss, denn es deute einen reichen Erntesegen an.[3]

Es ist schwer zu sagen, ob wir in dieser Gestalt einen Seegott vor uns haben, also den Poseidon, in seinem milden Character als Schirmer und Förderer der Saatenfülle, als Gott der weiten Thalgründe, sowie der Flüsse und Quellen und des daher entspriessenden Segens[4] oder den phönicischen Melikertes-Palaemon.[5] Vielleicht ist es auch das Vorbild des Abdallah vom Meere, dessen Geschichte wir aus den Märchen der

[1] Ṯaʿâliby: Kitâb ol'yʿgâz wal'ygâz S. 88 führt einen Dichter dieses Namens an.

[2] Ibn Challikân Nr. 231. Biographie des Gaʿfar Barmaky, Slane I, 305.

[3] Damyry I, 49: insân olmā'.

[4] Preller: Griech. Mythologie I, 365.

[5] l. l. S. 377. Nach Hesychius ward in Sidon ein θαλάσσιος Ζεύς verehrt. Baudissin: Stud. z. semit. Religionsgesch. II 176.

1001 Nacht kennen,[1] welches uns hier entgegentritt. Jedenfalls zeigt sich der mythische Ursprung der Sage in voller Deutlichkeit.

Mehr auf litterarischer Ueberlieferung als auf volksthümlichen Vorstellungen beruht das, was die Araber zweifellos nach griechischen Quellen vom Delphine erzählen: dass er Menschen rette, die in Gefahr seien zu ertrinken,[2] und nicht mehr Werth hat das, was von dem Basilisken berichtet wird, dessen Blick allein schon tödtet;[3] oder vom Salamander, dem die Flamme nicht einmal die Federn versengen kann.[4]

Es ist sehr viel ähnliches aus der griechischen in die arabische Literatur gelangt, ohne dass es eigentlich volksthümlich ward. Das meiste blieb auf die literarischen Kreise beschränkt und diente höchstens zur Vermehrung des Anecdoten- und Märchenschatzes.

So finden wir in den Erzählungen des 1001 Nacht nicht nur Entlehnungen, die auf die Odyssee zurückgehen — Sindbads Abenteuer bei dem einäugigen Riesen (Cyclopen) — sondern sogar solche Stoffe, wie die Erzählung von den Kranichen des Ibycus, diese allerdings stark umgearbeitet, aber doch noch zu erkennen.[5]

Aus fremder, und wie kaum zu bezweifeln, nicht arabischer Quelle, entspringt ein sehr eigenthümliches und vorzüglich in 'Irâḳ verbreitetes Vorurtheil: es ist dies der Glauben, dass Rindfleisch zu geniessen äusserst schädlich sei. Es werden zur Rechtfertigung verschiedene, angebliche Aussprüche des Propheten angeführt; so soll er gesagt haben: ‚Butter und Milch der Kühe sind Arzenei: aber ihr Fleisch enthält den Krankheitsstoff'. Oder nach anderer Ueberlieferung: ihre Milch ist Heil, ihre Butter Arzenei und ihr Fleisch Krankheit. — Oder: ‚trinkt Kuhmilch und geniesset die Butter, aber hütet euch vor dem Fleische: denn die ersten zwei bringen Heil, das letztere aber Krankheit.[6]

---

[1] Habicht XI, S. 13.

[2] Damyry I, 381: dolfyn.

[3] l. l. II, 106: ḏulṭofjatain.

[4] Ibn alfakyh, S. 207.

[5] 1001 Nacht ed. Habicht XI, 396; auch bei Damyry I, 257: ḥagal.

[6] Damyry I, 170: Albaḳar ol'ahly.

Es machen aber all diese angeblichen Aussprüche des Propheten den Eindruck, erst nachträglich erfunden worden zu sein, um das herrschende Vorurtheil zu bekräftigen. Dass ein solches bestand ist zweifellos; so sagt der gelehrte Arzt Bachtyschuʿ zum Chalifen Ma'mun: Iss kein Rindfleisch, denn bei Gott, wenn ich auf der Strasse daran vorbeireite, so bedecke ich das Auge und noch dazu das Auge meines Pferdes, weil es so ausserordentlich schädlich ist (min shiddat maḍarratihi).[1]

Es wird von dem alten Weisen Ibn Kaldah ein ähnlicher Ausspruch angeführt, der gesagt haben soll, als man ihn um die besten Fleischarten befrug: ‚das Fleisch des jungen Hammels (ḍa'n); des Zickleins; aber das eingesalzene Dörrfleisch (alḳadyd almâliḥ) bringt dem, der es verzehrt, Verderben; man hüte sich auch vor Kameel- und Rindfleisch.'[2]

Ḥaggâg, der energische Statthalter von ʿIrâḳ, ging sogar soweit, das Schlachten von Kühen geradezu mit Verbot zu belegen.[3] Wahrscheinlich aber hatte diese Verordnung keinen sanitären, sondern einen fiscalischen Zweck: es sollte nämlich die Vermehrung dieser für den Ackerbau so nützlichen Thiere gefördert werden.

Uebrigens besteht die Abneigung gegen Rindfleisch noch immer im Oriente: die Hauptnahrung ist Hammel- oder Lamm- und Ziegenfleisch. Das Rindfleisch gilt als schwer und unverdaulich. Ob aber nicht hiebei gewisse abergläubische Vorurtheile im Spiele sind, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit ermitteln.

Bei den Persern ist das Schlachten der Kühe und der Genuss ihres Fleisches noch immer verpönt. Es wird als Grund hiefür die Schädlichkeit des Rindfleisches angegeben.[4]

---

[1] Taḏkirat Ibn Ḥamdun, meine Handschrift, jetzt im British Museum I, fol. 215.

[2] Maṭâli ʿolbodur fy manâzil âlsorur. II 102, Cap. 35.

[3] Byruny: India, S. 277, Z. 13.

[4] H. Brugsch in seinem Buche: Aus dem Orient, S. 103, meint, dass der Abscheu der Parsis gegen den Genuss des Rindfleisches eine Folge der religiösen Vorschriften des zoroastrischen Glaubens sei; allein so viel mir bekannt ist, findet sich ein Verbot des Schlachtens der Rinder und

Nicht minder sonderbar und noch schwerer zu erklären ist ein anderes uraltes Vorurtheil, das die Linnenstoffe und Linnenkleider zum Gegenstande hat und selbstverständlich in den Ländern der Flachscultur, 'Irâḳ und Aegypten, verbreitet ist: es ist der Glauben, dass der Mondschein für Linnenstoffe und Leinwand äusserst schädlich sei. Anspielungen hierauf sind bei Dichtern nicht selten, so z. B. in folgenden Versen: ,Du siehst wie die Linnengewänder, welche das Licht des Vollmondes bescheint, dadurch zu Grunde gerichtet werden'. — Und ein anderer Poet sagt von einem schönen Knaben, den er mit dem Monde vergleicht: ,Wundert euch nicht darüber, wie schnell sein Hemde in Stücke geht, denn es ist zusammengeheftelt über einen Mond'.

Hiezu bemerkt Damyry: ,dieser Verse bedient man sich zum Beweise dafür, dass das Mondlicht die Linnengewänder vermorschen macht; wie in der That die erfahrensten Gelehrten behaupten und zwar soll dies besonders der Fall sein, wenn man die Gewänder ins Wasser legt; bei der Conjunction der Sonne und des Mondes soll die Vermorschung sehr rasch erfolgen; die Vereinigung der beiden Himmelslichter findet statt vom 25.—30. des Monats.[1] Ebenso sagt auch Avicenna in seinem Lehrgedichte:

> ,Wasche nicht deine Linnenkleider
> Und stelle damit nicht den Fischen nach
> Bei der Vereinigung der beiden
> Himmelslichter vermorschen sie.'

Schon bei einem weit älteren Autor treffen wir denselben Glauben; er sagt (zum Tadel des Mondes): er hat zehn Fehler: er kürzt das Leben, er beeinträchtigt die Gottesfurcht, er macht den Hauszins fällig, er zieht die Farben aus (den Stoffen), er macht die Linnenstoffe morsch, er verräth den Verliebten, er bringt die Todesstunde näher, wärmt das Wasser, verdirbt das Fleisch und leitet den Dieb auf den Weg.[2]

---

des Genusses ihres Fleisches nirgends in den altpersischen Religionsurkunden.

[1] Damyry II, S. 9: voce zolâl.

[2] Ta'âliby: Bard olakbâd etc. S. 140.

Bei der Aufzählung der Pflanzen, die unter dem Einflusse des Mondes stehen, wird ausdrücklich der Flachs (kattân) genannt und bei Angabe der Räucherungen, welche zu abergläubischen Zwecken den Gestirnen dargebracht zu werden pflegten, wird für den Mond Flachs bestimmt.[1] Da aber die in dem eben angeführten Werke enthaltenen auf den Einfluss der Gestirne bezüglichen Stellen aus der sogenannten ,Nabatä'ischen Landwirthschaft' stammen, welche hiebei nur 'Irâḳ und Babylonien im Auge hat, so werden wir wohl die eigenthümliche Verbindung zwischen Mond und Flachs auf irgend welche alte babylonische Bauernmythe zurückführen müssen, in welcher der Mond als das den Flachs beherrschende Gestirn dargestellt wird, welches dessen Duft als Räucherwerk liebt und desshalb auch aus Flachs hergestellte Gewänder, die dem Mondlichte ausgesetzt werden, gewissermassen aufzehrt und ihnen das Mark aussaugt, so dass sie rasch zerfallen und vermodern.

Merkwürdig ist es aber, dass man im Aberglauben des deutschen Volkes ähnliche Ideen findet: im Mondschein darf man nicht spinnen, denn solches Garn hält nicht; man darf kein Geräth im Mondschein stehen lassen, sonst geht es bald entzwei — so glauben die Bauern in der Oberpfalz.[2]

Man könnte auch so die Sache erklären, dass die Flachspflanze ein Kind des Sonnenscheins und des Tages ist, also der Mond und die Nacht ihr schädlich seien, aber mit solchen Auslegungen ist nicht viel gewonnen. Denn solche alte, halbmythenhafte Vorstellungen lassen sich nicht immer mit Sicherheit bis zu ihrem Ursprunge verfolgen; man muss sie ebenso nehmen, wie sie sind, ohne viel daran herumzudeuten.

Ganz in dieselbe Reihe gehören einige ägyptische Volksbräuche, die ich hier folgen lasse.

,In der Nacht in den Spiegel schauen bringt Unglück und wenn eine Frau es thut, so heiratet ihr Mann bald eine zweite'.[3]

[1] Nitâr olazhâr fyllail walnahâr von Ibn Manzur, dem Verfasser der Lisân al'arab. Ausgabe von Constantinopel 1298. Gawâïb-Druckerei, S. 158, 166.

[2] Wuttke: Deutscher Volksaberglauben S. 131 (Nr. 203).

[3] Kaljuby: Nawâdir ed. Nassau Lees S. 186.

Denselben Glauben finden wir bei uns wieder: ‚des Nachts darf man nicht im Spiegel sich besehen, sonst sieht Einem ein garstig Gesicht (Schlesien) oder der Teufel (Mosel, Tirol, etc.) daraus entgegen und man verliert das Spiegelbild (Schlesien).[1]

In Persien ist es Sitte, wenn jemand aus seinem Hause abreist, ihm einen Spiegel vorzuhalten. Indem man das Bild auffängt glaubt man die glückliche Heimkehr zu sichern.[2] Hiemit stimmt der deutsche Volksbrauch überein, neugekauften Hühnern, um zu verhindern, dass sie sich verlaufen, einen Spiegel vorzuhalten, indem man ihnen ins Ohr sagt: ‚Putte, komm wieder' (Mark); überhaupt: Thiere, die man im Hause halten will, lässt man dreimal in den Spiegel sehen (Wetterau).[3]

Der Grundgedanke ist in allen diesen Fällen noch leicht zu erkennen: er geht aus denselben Voraussetzungen hervor. ‚Die Nacht ist keines Menschen Freund'; so lautet eine alte deutsche Redensart, welche das Gefühl des Grauens ausdrückt, womit das nächtliche Dunkel die Menschen erfüllt. Der Spiegel aber macht jedem Ungebildeten, der das natürliche Princip, auf welchem er beruht, nicht kennt, den Eindruck eines zauberhaften Blendwerkes. Die Verbindung beider Ideen führt zum Schluss, dass man bei Nacht nicht in den Spiegel blicken solle.

Eine andere ägyptische Volksregel ist: ‚man flicke nicht sein Gewand, solange man es anhat: denn das bedeute (baldigen) Tod.'[4]

Im deutschen Volksglauben gilt die Regel: ‚man darf sich die Kleider nicht auf dem Leibe flicken, sonst verunreinigt man sich als Leiche (Mecklenburg), oder man erleidet einen schweren Tod (Mark)' u. s. w.[5]

Der Zusammenhang lässt sich hier nur mehr errathen; er mag so zu erklären sein: in alter Zeit nähte man den Todten in sein Laken ein: die Kleider sich am Leibe nähen, bedeutet also sein Leichenlaken sich selber nähen.

---

[1] Wuttke: S. 132 (Nr. 205).

[2] S. oben.

[3] Wuttke: S. 145 (237) und S. 182 (317).

[4] l. l.

[5] Wuttke: S. 133 (207).

Vieles aber bleibt unverständlich, so die zwei folgenden gleichfalls bei Ḳaljuby (S. 186) vorkommenden ägyptischen Volksregeln: ‚Springt ein Funken aus dem Feuer, so sagt man: ein zürnender (montaḳim) oder nach anderer Lesart moḳym, (d. i. verweilender) Gast.‘

‚Gibt Jemand sein Taschentuch einem andern, damit er darin sein Gesicht abwische, so spuckt er früher hinein, damit es nicht Unglück bringe.‘

Das meiste in solchen alten abergläubischen Sittenregeln und Bräuchen bleibt uns unverständlich, auch ist nicht alles gleich alt, sondern das eine mag aus uralten Zeiten stammen, das andere ist verhältnissmässig neu. Doch ab und zu kann man den ursprünglichen Sinn noch immer erkennen. Ich will als Beispiel ein paar solcher ägyptischer Sprüche anführen: ‚Sechs Dinge verursachen, dass man arm wird: 1) zu fegen (das Haus) mit Lumpen (statt des Besens), 2) auf der Hand essen, 3) sich in die Hand schneuzen bei Verrichtung der Nothdurft, 4) auf einen Herd zu pissen, 5) die Fingernägel mit den Zähnen abnagen, 6) mit Hölzchen die Ohren sich reinigen.‘ [1]

Das alles scheint nichts anderes zu sein, als gemeine Albernheiten. Aber dennoch zeigen Nummer 1 und 4, dass ihnen ein sehr alter Aberglauben zu Grunde liegt: denn, wie schon früher hervorgehoben worden ist (S. 49 f.), verknüpfen sich mit dem Besen und dem Herde heidnische Ideen aus einer längst entschwundenen und vergessenen Vorzeit.[2]

---

[1] Ḳaljuby, S. 188.

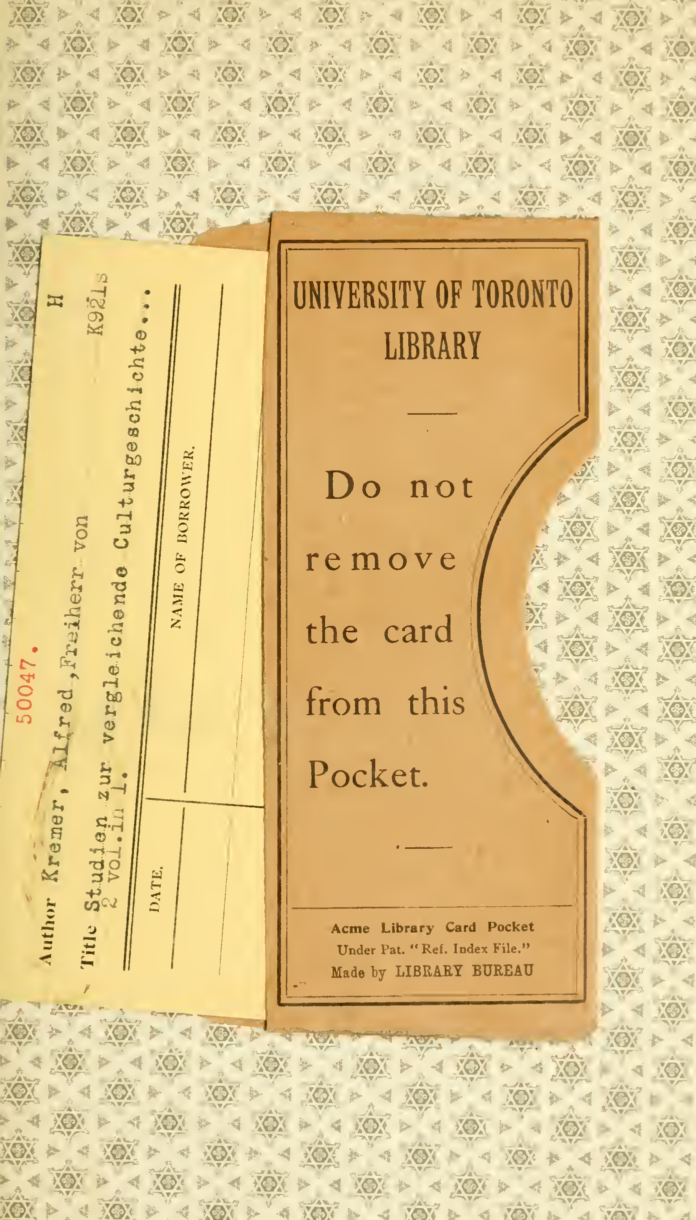
[2] Ich stelle hier nur Einiges aus dem deutschen Volksglauben zusammen: Vor die Thüren wird ein alter Besen gelegt, um die Geister abzuhalten (Ostpreussen, Lausitz, Wuttke: 17); die Hexen reiten auf Besen zum Blocksberg (24, 146); bei Vertreibung einer Viehbehexung wird der Besen nach allen Seiten geschwungen (Thüringen, 146); kreuzweis über die Thürschwelle gelegte Besen erschweren den Hexen den Zutritt (222, Franken, Hessen, Tirol); um das Vieh gegen Schaden zu sichern, lässt man es über eine vor die Stallthür gelegte Axt oder einen Besen hinwegschreiten (Ostpreussen, Hessen, Schlesien, 233); wenn man seine Wohnung wechselt, so muss man zuerst in die neue Wohnung Salz, Brot und einen alten Besen tragen, so hat man immer das tägliche Brot (Mark, 306) u. s. w. bei Wuttke: Deutscher Volksaberglaube. Eine ebenso wichtige Stelle wie der Besen nimmt auch der Herd im Aberglauben ein: Nimmt man eine neue Magd und will man, dass sie

So leben alte, reine Gedanken selbst in der schmutzigen Gesellschaft modernen Pöbelwitzes fort und man braucht nur mit kundigem Blicke zu suchen, um auch zu finden.

dem Hause treu bleibe, dann muss man sie dreimal um den Herd jagen (Mark, 307); auch Thiere, die man im Hause halten will, treibt man dreimal um den Herd und reibt sie an der Feuermauer (Sachsen, 317). Der gewöhnliche Aufenthaltsort der Hausgeister ist der Herd (407). Alles nach Wuttke.

Ausgegeben am 9. April 1890.




50047.
H
K921s
Author Kremer, Alfred, Freiherr von
Title Studien zur vergleichende Culturgeschichte...
2 vol. in 1.
NAME OF BORROWER.
DATE.
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not remove the card from this Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU

